REVISTA DE FILOZOFIE

I 7953

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR:

SEMNIFICAȚIA PERIOADEI PRERELIGIOASE — C. I. GULIAN

OBIECT ȘI SUBIECT ÎN CUNOAȘTEREA PERCEPTIVĂ, CRITICA EMPIRISMULUI ȘI APRIORISMULUI (II) — MIRCEA FLONTA

METODELE DE ELIMINARE A PROCESELOR PERTURBATOARE DIN SISTEMELE ACTIVITĂȚILOR SOCIAL-UMANE — CĂTĂLIN ZAMFIR

ANALIZA LOGICĂ A CONJUNCȚIILOR DIN LIMBA ROMÂNĂ — GH. ENESCU

FENOMENOLOGIA — O FILOZOFIE A ASCEZEI — HENRI WALD

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București.
Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7953

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 7 1969

IULIE 2014

SUMAR

IAN. 2022

STUDII ŞI ARTICOLE

- C. I. GULIAN, Semnificaţia perioadei prereligioase 779
- MIRCEA FLONTA, Obiect şi subiect în cunoaşterea perceptivă. Critica empirismului şi apriorismului (II) 795
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Metodele de eliminare a proceselor perturbatoare din sistemele activităţilor social-umane 809
- GH. ENESCU, Analiza logică a conjuncţiilor din limba română 821
- HENRI WALD, Fenomenologia — o filozofie a ascezei 831

COMUNICĂRI

- LIUBOMIRA MIROŞ, Etică, metafizică şi religie în filozofia neotomistă 845
- ION IRIMIE (Cluj), Teoria „cutiei negre" şi nuanţarea unor soluţii ale gnoseologiei materialiste şi dialectice 855

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- VALDEMAR POPA, Cu privire la concepţia lui N. Iorga despre rolul maselor şi al personalităţilor în istorie 867

CRONICA IDEILOR

- DRAGAN STOIANOVICI, Modelul nomologic al explicaţiei şi problema caracterizării enunţului-lege 875

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Istoria hipocratismului reconstruită (*Ion Banu*); Limbaj modern şi limbaj tradiţional în etică (*Vasile Popescu*) 889

Rev. filoz., 16, 7, p. 775—896, Bucureşti, 1969

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

11059.

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 7** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ **Стр.**

- К. И. ГУЛИАН, Значение дорелигиозного периода 779
- МИРЧА ФЛОНТА, Объект и субъект в познании через восприятие. Критика эмпиризма и априоризма (II) 795
- КЭТЭЛИН ЗАМФИР, Методы устранения пертурбационных процессов из систем социально-гуманной деятельности 809
- Г. ЭНЕСКУ, Логический анализ спряжений в румынском языке 821
- ГЕНРИ ВАЛЬД, Феноменология — философия аскетизма 831

СООБЩЕНИЯ

- ЛЮБОМИРА МИРОШ, Этика, метафизика и религия в неотомистской философии 845
- ИОН ИРИМИЕ (Клуж), Теория « черной коробки » и оттенение некоторых решений материалистической и диалектической гносеологии 855

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- ВАЛЬДЕМАР ПОПА, Относительно взглядов Н. Йорги на роль масс и личностей в истории 867

ХРОНИКА ИДЕЙ

- ДРАГАН СТОЯНОВИЧ, Номологическая модель объяснения и проблема характеризования выражения-закона 875

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- История перестроенного гипократизма (*Ион Бану*); Современный язык и традиционный язык в этике (*Василе Попеску*) 889

Rev. filoz., **16**, 7, p. 775–896, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 7 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- C. I. GULIAN, La signification de la période préreligieuse 779
- MIRCEA FLONTA, Objet et sujet dans la connaissance perceptive La critique de l'empirisme et de l'apriorisme (II) 795
- CĂTĂLIN ZAMFIR, Les méthodes d'élimination des processus perturbateurs des systèmes des activités socio-humaines 809
- GH. ENESCU, L'analyse logique des conjonctions dans la langue roumaine . . . 821
- HENRI WALD, La phénoménologie — une philosophie de l'ascèse 831

COMMUNICATIONS

- LIUBOMIRA MIROŞ, Ethique, métaphysique et religion dans la philosophie néo-thomiste 845
- ION IRIMIE (Cluj), La théorie de la « boîte noire » et les nuances de différentes solutions de la gnoséologie matérialiste et dialectique 855

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- VALDEMAR POPA, De la conception de N. Iorga sur le rôle des masses et des personnalités dans l'histoire 867

CHRONIQUE DES IDÉES

- DRAGAN STOIANOVICI, Le modèle nomologique de l'explication et le problème de la caractérisation de l'énoncé-loi 875

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- L'histoire de l'hippocratisme reconstruite (*Ion Banu*); Langage moderne et langage traditionnel en éthique (*Vasile Popescu*) 889

Rev. filoz., **16**, 7, p. 775–896, Bucureşti, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

SEMNIFICAŢIA PERIOADEI PRERELIGIOASE

DE

C. I. GULIAN

După cum am încercat să arătăm în alte lucrări, relaţiile sociale (şi implicit cele morale şi spirituale în general) au apărut o dată cu omul [1]. Deşi procesul prin care pitecantropul (omul-maimuţă) a devenit om nu a putut fi luminat în toate detaliile, se presupune că acest tip de tranziţie cunoştea deja făurirea uneltelor celor mai vechi — obiecte grosolane de cuarţit — , descoperite în insula Java şi care par să dateze din aceeaşi perioadă din care se apreciază că datează şi oasele pitecantropului. Cu toată certitudinea vorbesc arheologii despre omul şi realizările lui în paleolitic. Urmele găsite în China (Şu Ku-tian), Pakistan, Africa orientală şi sudul Africii, în Europa (valea rîului Somme) sînt cele mai vechi mărturii despre existenţa omului ca fiinţă civilizată, ca *homo faber*. Împotriva concepţiilor neştiinţifice şi degradatoare despre o „mentalitate prelogică", imensa majoritate a arheologilor consideră că originile tehnologiei constituie prezenţa gîndirii raţionale. Chiar şi autori ca J. Maringer, ale cărui temeinice cunoştinţe arheologice se împletesc cu tendinţe teologice, recunosc că n-are nici un rost să se facă o discriminare între *homo sapiens* (paleoliticul superior) şi *anthropus* (paleoliticul inferior). Căci „din clipa în care recunoaştem, în cutare sau cutare reprezentant al grupului *anthropus*, o adevărată fiinţă omenească — ceea ce-i negreşit cazul cu neanderthalianul şi aproape sigur cu sinantropul din Pekin şi pitecantropul din Java — , admitem că el trebuie considerat ca o fiinţă înzestrată cu spirit, iar din punctul de vedere al istoriei civilizaţiei — drept un *homo sapiens*" [2].

Maringer critică concepţiile lui Lévy-Bruhl şi citează în sprijin lucrările antropologului F. Weidenreich. Acesta a arătat că inteligenţa nu depinde de volumul creierului şi de numărul şi complexitatea circumvoluţiilor cerebrale, instanţa ultimă de judecare a capacităţilor omului

[1] Vezi, îndeosebi, C. I. Gulian, *Originile umanismului şi ale culturii*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967.

[2] Vezi J. Maringer, *L'homme préhistorigue et ses dieux*, Paris, 1958, p. 54.

Rev. filoz., 16, 7, p. 779—794, Bucureşti, 1969

paleolitic alcătuind-o *produsele muncii* și implicit ale spiritului lui. G. Kraft[3] a subliniat de asemenea saltul prin care omul s-a distanțat de animal prin făurirea uneltelor, căci acestea nu reprezintă doar folosirea obiectelor ca unelte, ci implicit conceperea și realizarea lor conștientă.

Din păcate, pledoaria lui Maringer pentru valorificarea capacităților spirituale ale omului primitiv, argumentele pe care le aduce nu izvorăsc din sursa curată a obiectivității științifice. Căci el conchide că, „...dacă paleoantropii se bucurau de facultățile în chip esențial și necesar umane care ne caracterizează și pe noi, ei au trebuit să caute a-și satisface, *ca și noi*, acea nevoie de religie, despre care se poate spune că este comună tuturor oamenilor" [4]. Este evident că formula „ca și noi" se referă doar la drept-credincioși și că ea face să cadă argumentația în ochii omului de știință.

Maringer încearcă să demonstreze „nevoia de religie" a oamenilor din paleoliticul inferior prin interpretarea resturilor de oseminte de la Șu Ku-tian, Mauer (lîngă Heidelberg), Swanscombe (Anglia), Fontéchevade (Franța). Maringer recunoaște că „este, desigur, imposibil să dovedești că descoperirile amintite ar fi într-adevăr resturi ale unor cadavre înhumate intenționat" [5]. Această îndoială se referă în special la resturile de oseminte găsite în Europa. Cît privește cele descoperite la Șu Ku-tian, Maringer este *nevoit* să constate că numeroși savanți nu văd în ele decît dovada canibalismului, a faptului că sinantropii „...aveau o predilecție specială pentru creierul și măduva victimelor" [6]. El avansează totuși ipoteza unei antropologii „rituale", dar care se sprijină numai pe *analogia* cu ritul dublei înhumări, analogie de care s-au slujit Henri Breuil și W. Schmidt. Și anume ei au pornit de la faptul că andamanezii, negritoșii și tasmanienii păstrează și poartă asupra lor craniile morților lor, atribuindu-le proprietăți magice.

Bergounioux nu poate nici el merge mai departe decît să afirme că oamenii din paleoliticul timpuriu ar fi procedat ca primitivii din insula Celebes, care cred că craniul posedă virtuți magice. Dar această afirmație, modestă, limitată, nu-l împiedică să se avînte, cîteva rînduri mai departe, la considerații speculativ-lirice: „Paleoliticii din așelean ar fi avut preocupări de ordin superior, la ei se găsesc primele licăriri ale unei conștiințe religioase, pe care o vom vedea cum se dezvoltă și se precizează la omul din etapa următoare" [7].

Atît la Maringer, cît și la Bergounioux ne izbește contradicția dintre fapte și interpretare, ba chiar aceea dintre propriile lor caracterizări științifice și concluziile cu iz teologic pe care le trag. Interpretarea cea mai rezervată a resturilor de oseminte din șelean și așelean nu permit decît ipoteza antropofagiei. Interpretarea cea mai largă (și să nu uităm că ea se bazează pe metoda suspicioasă a analogiei!) nu permite decît cel mult două ipoteze: 1) că exista o solidaritate între vii și morți, că acești oameni aveau o sensibilitate autentic umană" [8]. Maringer adaugă

[3] Vezi G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer*, Berlin, 1942.

[4] J. Maringer, *op. cit.*, p. 57 (subl. ns.).

[5] *Ibidem*, p. 89.

[6] *Ibidem*, p. 60.

[7] F. M. Bergounioux și Y. Goetz, *Les religions des préhistoriques et des primitifs*, Fayard, Paris, 1958, p. 14.

[8] J. Maringer, *op. cit.*, p. 63.

chiar că, după părerea lui, oamenii de la Șu Ku-tian „nu par să fi cunoscut frica de morți, care joacă un rol atît de însemnat în istoria religiilor". A doua ipoteză ar fi că craniile sau mandibulele erau păstrate pentru proprietățile lor magice, am fi deși în fața începuturilor *magiei*.

Mi se pare foarte grăitor faptul că, deși titlul paragrafului în care Maringer tratează aceste probleme se intitulează „cultul craniilor", în încheiere se afirmă cu prudență doar atît că este posibil — doar posibil — — ca morții să fi fost considerați și ca duhuri tutelare. Dar o dovadă tangibilă nu există. Singurul lucru care se poate afirma cu certitudine rămîne că „obiceiul la care ne referim exprimă un sentiment de atașament și fidelitate față de morți" [9]. Dar sentimentul de atașament față de morți, pietatea față de morți exprimă doar un simțămînt moral! Oare cînd ateii își îngroapă morții dovedesc vreun „cult" al morților? Amestecul legitim de dragoste, durere, sfială și respect față de trupul sau osemintele unei rude moarte este un fenomen care nu poate cere o interpretare religioasă.

Despre mărturiile arheologice din musterian se poate discuta într-o mai bună cunoștință de cauză, fără ca unele din ele să fie de altă natură decît cele din așelean (cranii și oseminte), dar prezentînd și elemente noi: morminte și „locuri de jertfe". Resturile de oseminte sînt mai numeroase în musterian; — cu aceasta este toată lumea de acord; ele au fost descoperite în Crimeea, Palestina, Uzbekistan (Teșik-Taș), Franța (Moustier-Dordogne) etc. Nu ni se pare că cel mai bun argument împotriva interpretării teologice a acestor resturi ar fi afirmația că, „în general, din această epocă ne-au rămas prea puține resturi de oseminte, cranii și oase, și din ele încă mai puține care ne-ar putea face să presupunem că ele au fost îngropate potrivit unui ritual" [10]. Chiar A. P. Okladnikov, unul dintre descoperitorii acestor resturi (la Teșik-Taș), afirmă că „datele referitoare la cele mai vechi înmormîntări din perioada musteriană ne furnizează materialul faptic privitor la apariția acestor credințe primitive fantastico-religioase" [11]. Materialul faptic este suficient și există un consens asupra înhumării intenționate a trupurilor celor morți în peșteri sau în afara peșterilor, uneori în cavitățile special făcute („gropi de dormit"). Cadavrele erau așezate într-o poziție ușor chircită, în unele cazuri în poziția omului adormit. Ceea ce poate arăta cu siguranță faptul înmormîntării este doar *grija* pentru morți, este iarăși expresia solidarității de sînge. Dacă oamenii din musterian credeau sau nu într-o viață viitoare, nu este posibil de răspuns. Maringer arată, cu toată rezerva și prudența necesară, că „este greu de spus dacă ei considerau somnul (mortului) ca un stadiu trecător, după care morții se trezeau într-o altă lume" [12]. Și mai prețioasă — împotriva teoriei monoteismului primitiv — este mărturisirea că „descoperirile nu ne permit să afirmăm că această credință probabilă într-o altă lume era în legătură cu ideea unei ființe divine sau cu o judecată în urma căreia cei buni erau răsplătiți, iar cei răi pedepsiți"[13].

---

[9] *Ibidem*, p. 64.
[10] *Bazele ateismului științific*, Moscova, Sotekghiz, 1962, cap. 3.
[11] Vezi *Istoria universală* (trad. rom.), I, București, Edit. științifică, 1954, cap. 3, p. 35.
[12] J. Maringer, *op. cit.*, p. 69.
[13] *Ibidem*, p. 70.

Aşadar, dacă ne limităm la o interpretare riguroasă a faptelor, nu putem să deducem mai mult decît că înmormîntarea era dovada unor obligaţii sociale, morale. Orice altă afirmaţie intră în zona ipoteticului.

Arheologul-abate A. Bouyssonie, unul dintre cei care au descoperit mormîntul de la La Chapelle-aux-Saints, consideră că fragmentele de oase de animale răspîndite pe mormînt ar reprezenta resturile unui praznic, ale unui festin funerar. Dar chiar dacă am admite această ipoteză, n-am merge mai departe de faptul legăturii dintre vii şi morţi — prelungire ipotetică a legăturilor reale din viaţă, eventual credinţa că morţii pot ajuta sau pot fi vindicativi.

În ce priveşte cultul craniilor din această perioadă, el poate fi pus sub semnul întrebării. În 1936, A. C. Blanc a descoperit, în peştera din Guattari, un craniu izolat, în jurul căruia se aflau dispuse pietre împrejur. Antropologul Seryi consideră că gaura occipitală a fost lărgită de antropofagi în scopul de a extrage creierul, interpretare la care s-a raliat şi Blanc, care a demonstrat asemănarea dintre craniul găsit la Guattari cu două cranii melaneziene din colecţia Universităţii din Roma.

La fel au fost interpretate şi craniile găsite la Ehringsdorf, lîngă Weimar, şi la Krapino (Croaţia) de către antropologi şi arheologi. O parte din arheologi înclină să creadă că aceste resturi sînt mărturiile unei antropofagii rituale, iar alţii cred că la Krapino a fost doar un mormînt colectiv, mai întîi distrus parţial şi apoi în întregime. Alţi savanţi înclină să creadă că craniile sînt mărturia vînătorii de capete. Ipoteza aceasta este însă contrazisă de etnografi (Vollhard), care arată că nu se găseşte canibalismul decît la popoare avînd deja o anumită evoluţie istorică în urma lor.

După cum se vede, în privinţa interpretării cultului craniilor nu s-a ajuns la un consens unanim.

O altă problemă, tot atît de puţin limpezită, este aceea a cultului craniilor de urşi descoperite în peşterea Drachenloch (Elveţia), la o altitudine de circa 2 500 de metri. Arheologul elveţian Baechler a găsit aici un fel de lădiţe de piatră conţinînd oase şi mai ales cranii de urşi. Descoperiri asemănătoare au mai fost făcute şi în alte peşteri alpine din Elveţia, apoi în Siria, Slovenia, Franţa. Unii arheologi nu văd în aceste cranii şi oase decît resturile proviziilor pe care le făceau vînătorii sau trofee de vînătoare. Partizanii teoriei premonoteiste — W. Schmidt, Koopers, A. Gahs — s-au grăbit să conchidă că craniile şi oasele de urşi reprezintă — nici mai mult, nici mai puţin — decît o dovadă a jertfelor aduse unui Dumnezeu sau divinităţi supreme. Alţii, mai prudenţi, le interpretează ca rituri de vînătoare; craniile şi oasele de urşi ar fi fost o ofrandă. Nici teologul-geolog Bergounioux nu se hazardează să afirme mai mult: „Nu ştim, firește dacă animalul era onorat pentru el însuşi sau dacă era jertfit unei divinităţi tutelare" [14].

Chiar dacă, prin analogie cu riturile de vînătoare la unele populaţii arctice sau la ainoşi, craniile de urşi ar fi ofrande aduse unui „stăpîn al vînătorii" sau al animalelor, un astfel de duh nu-i decît o formă mitologică intermediară între animal şi om. Dar această ipoteză, cea mai largă,

[14] F. M. Bergounioux, *op. cit.*, p. 22.

nu merge de loc pînă la acceptarea unei divinități supreme, după cum recunoaște și Maringer.

Ipoteza mai riguroasă, mai rațională, îmbrățișată de numeroși savanți, este că, în analogie cu riturile tungușilor și iakuților, vînătorii de urși din paleolitic aveau un rit de înmormîntare ceremonială a capului de urs, în credința că acest rit va asigura renașterea animalului. Avem deci în față simpla manifestare a *magiei* de multiplicare a vînatului.

Această interpretare se sprijină pe analogia cu obiceiurile popoarelor arctice. K. Meuli a arătat că ritul înhumării animalelor este cel mai vechi dintre riturile de vînătoare, că el implica doar un raport *direct* între vînător și vînat și că la origine el nu era legat nici de credința în vreo zeitate, nu era legat nici de totemism și nici măcar de magie.

Că acest rit poate fi integrat cel mult în universul magic ne-o sugerează și concluziile lui Kaj Berket-Smith, cel mai bun cunoscător al culturii eschimoșilor, asupra rolului magiei în concepția lor : „În ansamblu, eschimoșii se străduiesc mai mult să exercite un control magic asupra naturii și supranaturalului decît să caute favoarea puterilor" [15].

Maringer oscilează între dorința de a susține împreună cu W. Schmidt și discipolii lui ideea unui Dumnezeu primitiv și rezerva pe care o impun faptele [16]. La pagina 96 se alătură ipotezei că ritul de jertfă la popoarele arctice ar fi legat de ideea divinității supreme, iar la pagina 97 conchide totuși că nu se poate afirma că vînătorii de urși din paleolitic credeau într-o ființă supremă, într-un „stăpîn" sau „zeu" al animalelor sau într-un duh al vînătorii...

După cum vom vedea mai tîrziu, în paragraful destinat „stăpînului" sau „zeului" animalelor („Wildgott", „Buschgott", „Seigneur des animaux"), analiza reprezentărilor referitoare la această zeitate, analiză bazată pe material etnografic, dovedește că acest tip de zeitate este departe de a se identifica cu „Dumnezeu". „Stăpînul animalelor" reprezintă, în forme variate, *trecerea* de la animal la o reprezentare antropomorfă, fiind, în cele mai multe cazuri, o ființă semianimală, semiumană, cu rare elemente uraniene. „Stăpînul animalelor" n-are nimic transcendent, nu este o reprezentare pur antropomorfă, nu poate fi identificat cu Iehova, Zeus sau cu alți zei supremi din religiile societăților împărțite în clase. După o minuțioasă analiză a reprezentărilor despre „stăpînul animalelor", R. Pettazzoni ajunge la următoarea concluzie : «Stăpînul animalelor» este caracteristic pentru civilizația primară a vînătorilor, care se extinde din Africa pînă în Europa și Asia arctică și subarctică și, mai departe, în America de Nord și Meridională. «Stăpînul animalelor» nu este reflexul unei ființe supreme transcendente" [17]. La popoarele de vînători, „ființa supremă" nu-i decît un modest zeu sau duh al vînătorii, care nu s-a desprins încă bine din rădăcinile lui animale și căruia i se aduc jertfe pentru că de el depinde reușita vînătorii. Așa încît, atunci cînd Maringer vorbește despre cutiile conținînd cranii de urși din paleoliticul inferior ca despre un altar termenul are un iz retorico-teologic, iar cînd Bergounioux, *după ce el însuși mărturisește* că nu se poate hotărî să

[15] Kaj Berket-Smith, *Moeurs et coutumes des Esquimos*, Paris, Payot, 1955, p. 200.
[16] Vezi, J. Maringer, *op. cit.*, p. 96 și 97.
[17] R. Pettazzoni, *L'onniscienze di Dio*, Torino, Einaudi, 1955, p. 648.

afirme „dacă animalul era onorat pentru el însuşi sau era jertfit unei divinităţi tutelare" [18], se întreabă totuşi : „Cum am putea oare în faţa unor atare manifestări să şovăim în a atribui acestor oameni străvechi o mentalitate profund religioasă ? " [19], este evident că suflul teologic a măturat toate faptele, argumentele şi îndoielile.

În paleoliticul superior, forma nouă, cea mai evidentă, mai bogat reprezentată a religiei este magia vînătorească. Continuă acele mărturii pe care unii autori le interpretează ca jertfe rituale şi cult al strămoşilor, continuă înmormîntările şi apar statuete feminine.

Întrebarea centrală care se pune pentru istoria religiei este dacă se poate afirma că „religia se intensifică" sau nu. La această întrebare, autorii cu convingeri religioase răspund afirmativ, deşi, după cum vom încerca să arătăm, faptele se împotrivesc unei atare afirmaţii. Înmormîntările ne apar ca semne sporite ale grijii faţă de morţi : nu numai că ei sînt înhumaţi în peşterile de locuit, pe care cei rămaşi în viaţă le părăseau, dar cadavrele sînt acum întinse pe straturi de cenuşă fierbinte, pentru a primi căldura vieţii. Scheletele descoperite erau mînjite cu ocru roşu sau odihneau pe straturi de ocru roşu, simbolul sîngelui, izvorul vieţii. Aceasta este o caracteristică nouă, care apare de-abia la aurignacieni [20], la care se adaugă podoabele găsite—mărgele, colane, brăţări, paftalele de os, figurine, lame şi vîrfuri de suliţe din silex, diferite unelte, cranii de animale. Morminte datînd din aurignacian au fost descoperite la Grimaldi (Italia), Predmost (Cehoslovacia) etc.

La Grimaldi, Wisternitz şi în alte locuri s-au găsit pietre puse deasupra scheletelor sau scheletele au fost găsite în poziţii care permit să se afirme că trupurile celor morţi era legate sau „fixate" cu ajutorul unor pietre. Pe baza unor analogii etnografice se poate deduce că poziţia ghemuită a cadavrelor, răspîndită la cele mai variate populaţii primitive de pe suprafaţa globului, este o expresie a fricii de morţi : teama că ei ar putea reveni pentru a se răzbuna sau a face rău celor rămaşi în viaţă[21]. Maringer respinge această idee, sprijinindu-se pe faptul că ofrandele care erau aduse morţilor dovedesc „că ei se simţeau solidari cu răposaţii". Dar una nu exclude pe cealaltă.

După cum reiese din analiza tabuului şi se evidenţiază şi din analiza raporturilor cu strămoşii, mana etc., primitivii au o atitudine *ambivalentă* faţă de tot ceea ce este neobişnuit, insolit sau faţă de ceea ce li se pare *lor* că este insolit, anormal, miraculos. Este posibil, aşa cum crede M. Breuil, ca acest nou sentiment de teamă faţă de morţi să fi apărut *după* cel de solidaritate, pietate şi grijă : „O schimbare se desemnează în cursul leptoliticului, în cadrul raporturilor stabilite între vii şi morţi. Pe lîngă sentimentele de respect— se poate spune de afecţiune,— se adaugă un sentiment de teamă, care se manifestă prin măsurile luate cu scopul de a-l fixa pe defunct înăuntrul mormîntului " [22].

Ritualul funerar, obiceiurile de înmormîntare arată, firesţe, o creştere simultană a grijii pentru morţi şi aduc totodată o limpezire a

[18] F. M. Bergounioux, *op. cit.*, p. 22.
[19] *Ibidem*, p. 23.
[20] Vezi Raymond Furon, *Manuel de préhistoire générale*, Paris, Payot, 1936, p. 119.
[21] Vezi G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, Paris, 1926.
[22] H. Breuil şi R. Lantier, *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris, Payot, 1951, p. 306.

problemei credinței în „viața cealaltă". Faptul că morții erau gătiți, că scheletele erau unse cu ocru roșu, că erau îngropați cu unelte, arme și provizii pentru „marea călătorie" sau pentru viața viitoare, permite să se constate credința într-o „prelungire" a vieții, într-o „a doua" viață. Iar fixarea scheletelor indică noul sentiment de teamă față de morți. Dar din obiceiurile de înmormîntare — este evident — nu se poate deduce nici existența vreunor divinități ale lumii morților, nici existența vreunui „judecător", care îi răsplătește sau pedepsește pe morți. Mortul apare ca avînd puteri supranaturale, binefăcătoare și dăunătoare, dar între vii și morți nu se interpune nici o divinitate.

În paleoliticul superior continuă cultul craniilor, dar aducînd elemente care întăresc interpretarea acestui cult ca fiind o manifestare a credințelor *magice*. Și anume : s-au găsit numeroase calote craniene fasonate în formă de cupă, maxilare și dinți purtați ca amulete, ba chiar unelte făcute din oase de oameni (Italia). Este verosimil că oamenii de atunci văzînd în mort o sursă de energie mistică, au considerat că și folosirea craniului sau a oaselor lui, în stare naturală sau „prelucrate", poate fi de ajutor celor rămași în viață. Departe însă de a reprezenta „o profundă religiozitate", cum susțin arheologii-teologi, formele de religie din paleolitic au fost legate de interesele vitale ale oamenilor. Forma cea mai evidentă, mai puternică a fost magia, care s-a manifestat foarte amplu în pictura rupestră și în gravura din magdalenian. Aceasta este și forma de religie cea mai cunoscută de publicul larg, pentru că ea și-a găsit o expresie plastică și sugestivă.

Desenele și picturile rupestre care s-au găsit în peșteri sînt de obicei la o mare distanță de la intrare. În peștera de la Niaux (Franța) ele se află la o distanță de 800 metri de intrare. La Lascaux, Montespan, Tuc d'Audoubert, picturile și figurile de animale modelate în lut se află în locuri greu accesibile. Adeseori, arheologii care le-au descoperit au trebuit să se tîrască de-a bușilea, să treacă prin cotloane extrem de înguste, să traverseze canale subterane etc. (Casteret a povestit sugestiv peripețiile sale în străbaterea grotelor).

Vestigiile artei care a înflorit în magdalenian sînt de o mare valoare artistică ; o bună parte — nu toate — au un caracter magic. Cele mai multe sînt reprezentări ale animalelor pe care le vînau vînătorii din paleolitic : bizoni, cerbi, cai, urși, reni etc. Intenția magică este evidentă din faptul că animalele sînt înfățișate cu săgeți, barde sau harpoane înfipte în părțile cele mai vulnerabile ; alteori animalele sînt reprezentate prinse în capcanele variate și ingenioase născocite de vînători. Uneori este reprezentată o scenă de vînătoare colectivă sau fugărirea animalelor și împingerea lor spre o prăpastie sau o apă în care cădeau și mureau. În peștera Tuc d'Audoubert, în jurul a două figurine de bizoni modelate din lut, s-au găsit urmele călcîielor celor ce-au executat, probabil, un dans ritual.

Se poate admite că și statuetele de femei din răsăritul Europei și Europa centrală erau legate de rituri vrăjitorești de vînătoare. Pe baza unor analogii etnografice se poate accepta că femeilor le revenea sarcina atragerii animalelor prin vrăjitorii.

MAGIE, NU RELIGIOZITATE

După cum arătam cu alt prilej, „indiferent de faptul că magia a precedat sau nu religia, din punctul de vedere al istoriei umanismului, practica magiei are o importanță deosebită, deoarece exprimă atitudinea de încredere a omului în sine însuși, înainte sau simultan cu alienarea religioasă, cu transferul puterii asupra duhurilor, zeilor, divinităților. Indiferent de faptul că magia este o iluzionare, bazată pe credințe mistice, ea semnifică totuși sau existența unei anume *perioade* istorice, sau măcar a unei *atitudini*, care este străină umilinței, rugăciunii și supunerii față de divinități și preoți. Din punct de vedere *sociologic*, aceasta înseamnă oglindirea unei structuri sociale în care *nu exista* sau în care măcar *nu predomina asuprirea socială*. Firește, după cum se va vedea, magia continuă să prospere și după ce apare asuprirea socială, dar ea intră adesea în *conflict* cu religia și reprezentanții ei, care o folosesc pentru scopurile clasei dominante. Magia rămîne să exprime interese *populare* — ca și ereziile — în opoziție față de teologia preoților clasei dominante" [23].

S-ar părea că manifestările plastice ale magiei în paleolitic nu pot lăsa loc pentru alte interpretări și că nu exista altă cale decît de a contesta obiectiv și lapidar practicile magice, de a stabili scopul lor (de multiplicare a vînatului, de reușită a vînătorii etc.).

Totuși, și în această problemă — care nici n-ar trebui să mai fie numită „problemă" — , arheologii-teologi au căutat să interpreteze într-un chip straniu faptele, ajungînd la contradicții cu propriile lor afirmații. Astfel, abatele Breuil constată că picturile, gravurile, amuletele și figurinele din paleoliticul superior au drept țintă stimularea fecundității umane, a capturării și a reproducerii animalelor, care alcătuiau vînatul sau urmăreau prefigurarea uciderii fiarelor primejdioase. Breuil insistă asupra rolului talismanului, amuletelor, pe care le purtau, probabil, vînătorii și care reprezintă doar prefigurarea unei victorii cinegetice, cum este pandantivul găsit la Mas d'Azil, pe care erau reprezentați trei vrăjitori, sau acela găsit la Chancelade (pe care îl vom discuta mai jos) și care reprezintă hăituiala unui bizon.

Comentînd plastica aceasta cu caracter magic, abatele Breuil avansează o ipoteză pentru care nu poate aduce nici un fapt : el afirmă că „zeii, autorii și organizatorii lumii, cei care împart toate bogățiile, au fost *dintotdeauna*, sub o formă sau alta, obiect de cult, de îndată ce Omul a putut cugeta la tainele lucrurilor și ale vieții" [24]. Singurul temei pe care își sprijină Breuil concepția lui despre veșnicia divinităților este existența amuletelor, care ar fi fost purtate ca măsură de apărare împotriva duhurilor rele. Cum însă amuletele au reprezentări *magice* foarte precise, ipoteza rămîne în aer.

Nici Maringer nu se mulțumește cu constatarea caracterului magic al reprezentărilor plastice. Și el renunță la faptele solide pentru a îmbrățișa teoria monoteismului primitiv. Argumentarea ar fi următoarea : „Cercetările de etnologie comparată care s-au făcut asupra originii și evoluției magiei au permis să se constate că ea nu joacă decît un rol

[23] C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, p. 137.
[24] B. H. Breuil și R. Lantier, *op. cit.*, p. 310 (subl. ns.).

foarte restrîns în culturile de tipul cel mai vechi, în care credința într-un Dumnezeu suprem domnește necondiționat"[25]. Este evident că această „argumentare" nu-i decît expresia atașamentului lui Maringer la teoria monoteismului primitiv.

După cum reiese din studierea magiei, aceasta este forma cea mai simplă de iluzionare, ea a stat la baza îngropării sau cultului animalelor, ca și la baza omorului ritual al animalelor.

Maringer încearcă să prezinte omorul animalelor în două interpretări. Despre scheletele de reni, de exemplu, găsite în straturile paleoliticului superior în nordul Germaniei s-a spus că ele provin din înecarea unor femele de reni în lunile mai sau iunie. Maringer acceptă — nu se vede de ce — două interpretări: pe de o parte, el identifică aceste „jertfe" cu un obicei al iakuților, care îngropau sau puneau în copaci vulpile și urșii omorîți, în credința că vor învia și le vor putea astfel furniza alte blănuri. În aceeași ordine de idei, Maringer acceptă și omorul ritual al urșilor, asimilat de W. Koppers cu unele practici magice ale ghiliacilor din Sakalin și ale ainoșilor din Extremul Orient, care aveau ca cea mai importantă ceremonie uciderea („sărbătoarea") ursului într-un cadru solemn. Pe de altă parte însă, Maringer „presupune" că înecarea femelelor de reni trebuie tălmăcită drept „ofrande aduse unei divinități îndată ce (vînătorii) ajungeau în partea nordică, unde urmăreau vînatul, și că vînătorile lor de vară începeau prin ceremonii religioase solemne"[26]. Evident, toate acestea rămîn presupuneri. Singurul fapt care permite o interpretare riguroasă este omorul ritual al animalelor, care *nu* implică neapărat duhuri sau divinități.

Tendința lui Maringer de a descoperi cît mai multă religiozitate la oamenii din paleolitic se poate vedea și dintr-un exemplu care mi se pare foarte grăitor, și anume interpretarea unui pandantiv. Un savant lipsit de prejudecăți și idei teologice preconcepute cum este Lindner arată că pandantivul descoperit în peștera din Raynoudou (Dordogne) reprezintă hăituiala unui bizon. Se recunosc vînătorii, așezați pe două rînduri, în jurul capului de bizon, pe care îl împunge un harpon. Picioarele bizonului puse înainte par să indice mișcarea. „Sensul figurii nu poate fi altul decît acela al unei hăituieli. Partea ascuțită a piesei prezintă două trăsături longitudinale, iar în spatele acestora, altele care sînt transversale — reprezentarea unei palisade și a unui defileu... Comparații etnografice relevă analogii uimitoare cu reprezentări de vînătoare la popoarele primitive".[27]

În opoziție cu această interpretare, care integrează reprezentările în discuție în cadrul bogat al reprezentărilor magiei cinegetice, Maringer vede în ea reprezentarea unei jertfe, oamenii fiind „credincioșii care asistă la ceremonie". Maringer asimilează fără nici un motiv această „ceremonie" unor ceremonii samoiede, care implică credința într-o divinitate supremă („... asistenții se întorc spre răsărit și se înclină de mai multe ori cu pietate profundă, căci ei cred că în această clipă Num coboară din cer pentru a lua în stăpînire ofranda"[28]. Din păcate, pentru Maringer, gravura nu

[25] J. Maringer, *op. cit.*, p. 145.
[26] *Ibidem*, p. 129.
[27] Ch. Lindner, *La chasse préhistorique*, Paris, Payot, 1941, p. 58.
[28] J. Maringer, *op. cit.*, p. 125.

reprezintă nici un fel de divinitate supremă, așa că interpretarea lu rămîne gratuită.

Exagerări și contradicții se găsesc la arheologii-teologi și în chestiunea „sanctuarelor". Din faptul că paleoliticii au ales adesea pentru reprezentarea picturilor, gravurilor și basoreliefurilor magice părțile cele mai greu accesibile ale peșterilor s-ar putea oare deduce că acestea erau niște „sanctuare"? Așa, de pildă, pentru că peștera din Lascaux nu era locuibilă, „ea trebuia deci să fie un sanctuar" [29]. Accesul dificil în săli trebuia, desigur, să le ferească de ochii neinițiaților, așa cum se întîmplă și la primitivii actuali, care uneori iau măsuri riguroase pentru a da un caracter tainic și insolit practicilor lor magice. Dar ceea ce vor arheologii-teologi să dovedească este faptul că practicile paleoliticilor nu erau numai magice, ci „religioase". Maringer recunoaște caracterul simplu, magic doar picturilor rupestre din Levantul spaniol. Aceste picturi au fost executate pe *pereții* stîncilor, iar nu în peșteri. În ce-i privește pe vînătorii europeni (răsăritul Europei-Siberia), ei practicau magia cu ajutorul figurinelor sculptate în os, piatră sau fildeș, fără nici un „sanctuar". Simpla existență a peșterilor îi ispitește pe arheologii-teologi să vorbească despre „religie", „teroare sacră" și „divinități". Dar este evident că nu *locul* unde se executau picturile și sculpturile, ci *semnificația* lor este hotărîtoare și ea se reduce la magie. Acolo unde natura oferea peșteri au fost folosite peșteri. Acolo unde nu existau, magia s-a desfășurat pe pereții stîncilor. Magia a fost practicată și prin sculpturi, amulete, dansuri etc. Cînd sculpturile erau *înăuntrul* unor peșteri (leul de la „Trois Frères" caii modelați în argilă de la Montespan, desenele leilor pe solul peșterilor din Montespan și Niaux, ursul din argilă de la Montespan, ursul de la Tuc d'Audoubert etc.), ele nu aveau o altă semnificație decît cea pe care o aveau ca sculptură independentă.

„Sanctuarele" paleolitice nu sînt dovezi ale deosebirii tranșante între „sacru" și „profan", deoarece în multe locuri (Roc de Sers, Fourneau-du-Diable) peștera servea totodată drept locuință. Magia practicată în părțile cele mai tainice și mai greu accesibile nu este *altceva* decît magie. Recunoscînd fragilitatea interpretării practicilor magice ca mărturii ale credinței într-o divinitate, Breuil conchide : „Nu putem insista îndestul asupra caracterului ipotetic al concluziilor bazate pe astfel de documente" [30]. În aceeași pagină, Breuil și Lantier vorbesc totuși despre „ceremonii cu caracter magic *sau* (subl. ns.) religios", iar ceva mai departe, ei arată că dansurile mimice permit ipoteza că „ideea de a realiza o asemănare cu animalul s-a trezit de timpuriu în conștiința primilor oameni" [31]. Așadar, animalul — și numai el — era obiectul magiei, iar nu vreo divinitate, despre care nu se poate afirma absolut nimic. Atunci ce rost avea ca autorii să-și intituleze totuși acest paragraf „Locuința divinității"?

Discutînd cu Henri Luquet dacă arta paleoliticului este artă pură sau magică, Georges Goury folosește un argument care ni se pare și mai valabil pentru a respinge distincția dintre practici magice și religioase : „...Din clipa în care anumite figuri sînt considerate ca fiind rezultatul

[29] *Ibidem*, p. 138.
[30] H. Breuil și R. Lantier, *op. cit.*, p. 316.
[31] *Ibidem*, p. 320.

riturilor magice, trebuie motive foarte serioase pentru a sustrage un anumit număr de alte figuri de la acest rit, care este rațiunea primelor. În acest caz, nici un motiv nu se impune ca fiind convingător, pentru că, după însăși mărturia d-lui Luquet, nici unul nu poate servi de bază unui criteriu susceptibil să justifice o distincție între cele două genuri de figuri... n-am interpretat drept rezultate ale magiei gravurile și picturile pentru că le-am găsit în adîncul peșterilor. În epoca aurignaciană nu pare să se fi recunoscut necesitatea misterului, dar nu-i mai puțin adevărat că, în urma unei evoluții a concepțiilor rituale, datorită, probabil, dorinței vrăjitorilor de a impune mulțimii prin crearea unei ambianțe de natură și mister, în epoca magdaleniană, reprezentările s-au înfundat în cele mai depărtate adîncuri ale peșterilor..." [32].

Dacă în mintea oamenilor din paleolitic apăruse deja noțiunea unor spirite sau divinități — teză pe care o putem lua în considerare ca „maximală" — , aceste „divinități" n-aveau cîtuși de puțin un caracter uman, antropomorfic, care le-ar desemna ca premergătoare lui Dumnezeu.

„VRĂJITORI SAU ZEI"

Așa se intitulează ultimul paragraf al cărții lui Breuil și Lantier. Ei pun problema posibilității interpretării vrăjitorilor ca divinități — iarăși o ipoteză maximală, care nu se bazează nici pe reprezentările plastice, nici pe stadiul dezvoltării mentalității din această perioadă.

Majoritatea savanților sînt de acord că reprezentările plastice care înfățișează ființe semiumane, semianimale au imortalizat practicile magice — binecunoscute și din material etnografic — prin care vînătorii se deghizează în animale. Măștile animale au aceeași origine : dorința și iluzia încarnării animalului sau — la primitivi, după spusele lor, a unor duhuri. Reprezentările care ne-au rămas însă din paleolitic nu pot fi interpretate ca duhuri sau zeități decît cu ajutorul fanteziei. Probele materiale nu ne permit să transgresăm limitele factice, concrete, de care dispunem.

Se pune întrebarea : dacă oamenii din paleolitic *gîndeau* duhuri și divinități, de ce nu le-au reprezentat, așa cum fac diferite popoare din Oceania, Africa, America de Nord ? După cum știm, reprezentările umane apar din aurignacian. În magdalenian — cu toate că domină animalul — au fost găsite totuși peste 50 de reprezentări umane. Oamenii din această epocă erau deci în stare să fixeze o imagine antropomorfă a zeității — *dacă și-ar fi imaginat-o!* Dar ceea ce ne-a rămas de la ei sînt doar reprezentări de animale și vrăjitori sau magicieni. Atît și numai atît.

Cel mai frecvent întîlnim imaginea vrăjitorului în arta franco-cantabrică. Este transpunerea plastică a magiei, a vrăjitorilor care își puneau pe cap coarne de cerb sau o blană de bizon. „Hotarul care îl separă pe om de animal este nesigur" [33]. Dar atunci cum se poate susține, la distanță de o pagină, că totuși ceremonialul omorîrii rituale a urșilor „...nu poate fi redus la expresia unor simple raporturi între animal și om" ? Aici teologia își cere drepturile... Și se afirmă că urmele pașilor

[32] Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Paris, Picard, 1948, p. 460.
[33] H. Breuil și R. Lantier, *op. cit.*, p. 323.

celor care dansau dansuri rituale în peşterile de la Tuc d'Audoubert sau Niaux „...sînt în legătură cu existenţa unei fiinţe supreme *sau* cu personajul mitic care i-a fost substituit — demiurg, erou civilizator, strămoş" [34].

Acest „sau" este deja o cedare în faţa faptelor, sentimentul că deducerea existenţei unei fiinţe supreme din urmele paşilor este totuşi o ipoteză foarte hazardată. Primitivii dansează şi în faţa animalului supus omorului ritual, *fără* divinitate supremă.

În ce priveşte existenţa unor eroi culturali, strămoşi mitici semianimali, discuţia iarăşi pluteşte în văzduh. Nu apelul la existenţa acestor reprezentări pe material etnografic ar putea-o soluţiona. De la primitivi avem *mituri* — şi pe baza lor constatăm existenţa strămoşului mitic, a eroului civilizator etc. Dar din paleolitic nu ne-a rămas decît reprezentarea plastică a vrăjitorului şi din ea nu putem deduce mai mult decît existenţa vrăjitorului, deci a magiei. Nu putem accepta că „poate" ei erau socotiţi în acelaşi timp zeităţi. Capetele de cerbi sau bizoni, coarnele de cerbi sau coada de cal a vrăjitorilor din Limeuil, Combarelle, Parpalo, Lascaux etc. reprezentau o deghizare, iar nu un strămoş semianimal. Nu trebuie uitat că unele din cele mai sugestive reprezentări îl înfăţişează pe vrăjitor *dansînd* dansuri magice. Vorbind despre franco-cantabrici, Maringer recunoaşte că „aceşti meridionali cu sînge aprins iubeau şi practicau dansul mai mult decît vecinii lor din nord şi ei făceau aceasta pentru a vrăji animalele" [35]. La Lascaux, figura care reprezintă, probabil, un vrăjitor, este acoperită din cap pînă-n picioare cu un fel de mantie din iarbă uscată, aşa cum poartă vrăjitorii din Guineea.

Dar şi la Maringer ne izbim de aceeaşi contradicţie : astfel de figuri ba sînt vrăjitori, ba nu sînt vrăjitori. La pagina 172 se afirmă că *sînt* „oameni deghizaţi în animale", „magicieni". Cunoscuta reprezentare a vrăjitorului din peştera de la „Trois Frères" este acceptată ca reprezentînd un vrăjitor. Dar la pagina 173, autorul şi-a schimbat părerea. Acum „este îndoielnic ca aceste figuri să reprezinte fiinţe umane. ...După părerea mea, trebuie mai curînd să admitem că imaginile în chestiune nu reprezintă magicieni, ci duhuri, fiinţe divine..." (!).

Majoritatea arheologilor recunosc doar existenţa magicienilor. Printre ei se află şi autorii mai sus citaţi, dar care caută să compenseze repede tezele ştiinţifice obiective prin convingeri religioase.

Viclenia vînătorească, deghizarea omului în animal pentru a-l păcăli, pentru a se face neobservat — au constituit una din cele mai fireşti idei ale omului preistoric [36]. Înainte de a-şi face măşti animale, omul a încercat să se transforme în animal, păstrînd conştiinţa faptului că rămîne om deghizat în animal. O gravură rupestră din Africa de sud ne arată un boşiman deghizat în struţ ; această viclenie de vînătoare o aflăm şi la amerindieni. Este foarte firesc ca această acţiune să fi fost la început la îndemîna oricui, iar nu apanajul unei „caste" de magicieni.

„La indienii Mandan din grupul Sioux, oamenii însărcinaţi să execute « dansul bizonului », cu prilejul marii sărbători religioase animale, îşi acopereau în întregime trupul şi capul cu pielea unui bufalo, căruia i se lăsase blana şi coarnele. În Peru, după venirea spaniolilor, indienii

---

[34] *Ibidem*, p. 324 (subl. ns.).
[35] J. Maringer, *op. cit.*, p. 172.
[36] Vezi Ch. Lindner, *La chasse préhistorique*.

încă se mai împodobeau cu pielea animalelor, cu prilejul ceremoniilor cultului catolic..." [37].

Este firesc deci că, înainte de a-l încarna pe strămoșul totemic pentru a-i soarbe puterile supranaturale, omul a apelat la forma cea mai simplă a magiei — încarnarea animalului ca atare —, ca să nu mai vorbim și de fenomenul cu totul laic al vicleniei de vînătoare. Masca cea mai simplă, masca originară, nu implică — cum vor Breuil și Lantier — o ființă divină, ci este o altă față a raportului genuin om-animal, cu atît mai mult cu cît nimeni nu se mai hazardează astăzi să vorbească despre totemism în paleolitic. Strămoșul mitic semianimal este însă strîns legat de totemism, de ideea specifică a înrudirii cu animalul. Oamenii din paleolitic credeau în magie și reprezentau magicieni, vrăjitori, dar nimic nu ne permite să afirmăm că aveau mituri sau că reprezentau strămoși mitici.

Cine n-are interes să-i transforme pe vrăjitori în „zei" sau strămoși mitici, cine nu transformă magia în „religiozitate" nu vede nici „sanctuare" în locurile tainice propice magiei. Maringer afirmă că, „dacă mult timp nu s-a văzut decît magie în riturile paleoliticilor, azi nu mai este așa. Recent, etnologi au formulat obiecții împotriva panmagismului interpretărilor vechi. A. E. Jensen observă că mult din ceea ce se considera magia în obiceiurile popoarelor de vînătoare « n-are nimic de-a face cu magia și vrăjitoria, ci este autentic religios ». Este multă vreme de cînd Hugo Obermaier a emis ipoteza că gravurile rupestre, care mai peste tot sînt invizibile, nu erau menite să fie contemplate de către oameni, ci fuseseră făcute pentru o divinitate sau mai multe" [38]. Mai moderat decît misticizantul Jensen și teologul Obermaier, Maringer recunoaște că „totuși, cultul care era destinat acestor zei trebuie să fi avut destule elemente magice" [39].

Dar, dacă în peșteri s-au găsit peste 55 de reprezentări plastice, care, după părerea aproape unanimă, înfățișează *vrăjitori*; dacă, tot în peșteri, s-au găsit plante și fluiere care însoțeau ceremonii magice; dacă reprezentările magice se pot grupa foarte mulțumitor după speciile de magie — de captarea animalelor, de ademenirea lor în capcane sau în vadurile rîurilor; de înmulțirea lor; de apărarea împotriva celor dăunătoare (lei, etc.); de proiectare a dorinței vînătorului ca animalele să nu-i vadă și să nu-i audă (bizoni sau tauri reprezentați fără ochi și urechi) —, atunci de ce mai trebuie așezată în vîrf — peste toate aceste fapte care atestă magia — o divinitate inutilă?

Cît de tendențioasă este interpretarea faptelor magice în semne de „cult" ne-o arată și răstălmăcirea amprentelor de mîini, uneori întregi, dar de cele mai multe ori mutilate. Pentru cei care caută să strămute cît mai îndărăt în timp religia — aceste mîini ar fi mîini votive, jertfe cultuale. Să vedem însă ce spune Georges Goury, care integrează acest fapt într-un fenomen amplu de civilizație. După Goury, civilizația aurignaciană s-a nutrit din două curente : unul din Europa centrală, celălalt venit din Africa prin Spania. Una din picturile magice aparținînd acestui din urmă curent, care se distingea prin dezvoltarea industrială și artistică, era ritul mîinii. „Ritul mîinii poate fi regăsit pe tot parcursul civilizației aurignaciene în Africa de nord. Și acest rit s-a perpetuat pînă-n zilele

[37] Jean Louis Bédouin, *Les masques*, Paris, P. U. F., 1961, p. 99—100.
[38] J. Maringer, *op. cit.*, p. 174—175.
[39] *Ibidem*.

noastre sub forma mîinilor îndeobște făcute din metal, cărora li se atribuie o influență magică" [40]. Aceeași civilizație care a excelat în reprezentarea magiei cinegetice a fost preocupată și de ritul magic al mîinii, figura omenească apărînd foarte rar în comparație cu reprezentările animaliere. Iar în ce privește interpretarea lor, „s-a ajuns la un acord unanim între preistorici de a vedea în aceste figuri burlești din peșteri reprezentarea vrăjitorilor" [41].

„CULTUL" FECUNDITĂȚII

Era firesc ca în complexul tematic al magiei paleolitice să se înscrie și magia fecundității. La popoarele primitive s-au găsit numeroase pilde de magie homeopatică, avînd drept scop înmulțirea familiei, a ginții sau a tribului. La eschimoșii din strîmtoarea Behring, femeia sterilă căpăta de la șaman figurina unui copil, cu care dormea sub cap. La indienii Nișinam din California, femeia fără copii primea de la prietene o păpușă — prefigurația copilului dorit. La Makatuși, trib cafru din sudul Africii, la indienii Huihe din Mexic sau la maorii din Noua Zeelandă se regăsesc aceleași superstiții. În Noua Caledonie, pentru a contribui pe cale magică la menținerea armoniei menajului, se foloseau efigiile soțului și soției, care erau strîns legate una de alta [42].

Din majoritatea exemplelor pe care le dă Frazer nu reiese cîtuși de puțin intervenția vreunei divinități sau a rugăciunii, a „cultului" divinității : oamenii acționează bazîndu-se pe puterea *lor* de a constrînge natura.

Înainte de magdalenian, înainte deci de înflorirea magiei și artei cinegetice, paleoliticii au plăsmuit figurine, statuete de femei. Acestea datează din aurignacian, și aria în care au fost descoperite se întinde din Franța, Italia, Austria și Moravia pînă în Crimeea și Siberia. Trăsătura comună și pregnantă a acestor statuete sau figurine — atunci cînd reprezintă aproape întreg trupul feminin — este înfățișarea extrem de marcată a sînilor și a feselor (steatopigie).

În afară de statuete s-au găsit la Laussel (Dordogne) cinci basoreliefuri care reprezintă același tip de femeie masivă, voluminoasă, în timp ce singurul bărbat reprezentat este zvelt. Unul din basoreliefuri pare să reprezinte chiar scena unei nașteri sau acuplări. Totodată, în straturile aurignaciene s-au descoperit numeroase reprezentări ale organelor sexuale, cu precădere feminine. Figurine schematice de femei, păstrînd însă triunghiul sexului, s-au descoperit în Ucraina și Moravia.

O vreme, statuetele feminine fuseseră botezate *Venus din Millendorf*, *Venus din Lespugue* etc., dar curînd arheologii au căzut de acord că în această plastică nu există nici urmă de intenție erotic-estetică, ci doar obsesia fertilității umane, așa cum prin reprezentările animale se urmărea adesea fertilitatea cerbilor și a altor animale. De ce trebuie să vedem în aceste figurine „idoli" sau chiar „zeițe-mame"?

---

[40] Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, p. 464.
[41] *Ibidem*, p. 466.
[42] J. G. Frazer, *Le roi magicien dans la société primitive*, I, Paris, 1935, p. 56 și urm.

Istoricii religiilor sînt de acord că cultul fertilității și al fecundității femeii, orgiile sexuale cu caracter magic etc. sînt legate de agricultură [43]. Dar în aurignacian este evident că nu putea fi vorba de agricultură. Cum se explică atunci apariția reprezentării femeii? Unii autori înclină să vadă în fenomenul plastic o reflectare directă a schimbării situației femeii. Trebuie remarcat ca o trăsătură pozitivă că arheologii au înțeles să trateze problema interpretării figurinelor feminine din aurignacian în legătură cu condițiile vieții materiale. Astfel Maringer arată că aurignacienii din răsărit au devenit sedentari pentru că s-au putut așeza pe malurile apelor, de-a lungul drumurilor de migrație a animalelor, iar pe de altă parte pentru că iernile extrem de grele i-au împiedicat să iasă la vînătoare, obligîndu-i deci să devină sedentari și să facă provizii. „În viața economică a grupurilor care au devenit parțial sedentare, femeia juca în chip necesar un rol de seamă ...În urma diviziunii muncii, ea era aceea care pregătea hrana, făcea rezervele de hrană, argăsea pieile folosite ca veșminte sau care slujeau la acoperirea colibelor. Mai mult, importanța socială a femeii sporise" [44].

Și alți savanți consideră probabilă această ipoteză: „Creșterea productivității vînătorii în paleoliticul superior a contribuit la o repartiție și mai precisă a muncii între bărbat și femeie... femeile... își petreceau cea mai mare parte a timpului în așezări, conducînd gospodăria tot mai complicată a grupului" [45].

Adăugînd ipoteza apariției exogamiei din această perioadă, se afirmă constituirea comunei gentilice matriarhale. În acest cadru social devine posibilă ipoteza ca statuetele feminine să o fi reprezentat pe mama-străbunică. Okladnikov compară figurinele din paleolitic cu cele găsite în secolele XVII—XVIII la triburile de vînători ca aleuții și eschimoșii, care păstrau imaginile unor oameni vii plecați de mult sau ale unor rude moarte. Fetițele eschimose se jucau cu păpuși care jucau totodată rolul de amulete, considerîndu-se că păstrau sufletul mortului. Păpușilor li se asocia și ideea că transmiteau sufletul rudei moarte unui copil, asigurînd astfel continuitatea seminției.

Interpretarea lui Georges Goury este convergentă cu ideile de mai sus. El arată că efortul făuritorilor statuetelor feminine „...se raportează la naștere și maternitate... avem în față statuete care simbolizează fecunditatea" [46]. Goury încearcă să explice pregnanța acestui simbolism, apelînd și el la cadrul vieții materiale: „Fecunditatea a fost într-adevăr un ideal... în acele vremuri cînd, cu cît elanul familial era mai numeros, cu atît era mai puternic. În întreaga perioadă a aurignacianului viața a fost ușoară, hrana abundentă era furnizată de imense herghelii de cai care pășteau în stepe... În epocile primitive, abundenței resurselor îi corespunde creșterea familiei" [47]. În magdalenian, întețirea frigului a făcut ca viața oamenilor să depindă de vînătoare, ceea ce a antrenat și rărirea statuetelor fecundității.

---

[43] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1953, cap. VII și IX.
[44] J. Maringer, *op. cit.*, p. 181.
[45] *Istoria universală*, I, p. 43.
[46] Georges Goury, *op. cit.*, p. 277.
[47] *Ibidem.*

Dacă faptele stau astfel, ni se pare evident că magia fecundității — inclusiv amulete sau idoli care semnifică păstrarea seminței — explică suficient statuetele feminine și că Maringer încarcă faptele cu adaosuri inutile atunci cînd avansează ipoteza „zeiței-mame". Femeia ca strămoș mitic nu este totuna cu zeița-mamă, căci aceasta din urmă implică un alt context cultural și social decît simpla magie a fecundității.

OBIECT ȘI SUBIECT ÎN CUNOAȘTEREA PERCEPTIVĂ. CRITICA EMPIRISMULUI ȘI APRIORISMULUI (II)

DE

MIRCEA FLONTA

Din analiza mecanismelor producerii și corectării iluziilor perceptive rezultă o concluzie bogată în semnificații epistemologice : nu orice activități perceptive ale subiectului, ci numai coordonarea activităților perceptive în structuri tot mai echilibrate, care realizează compensarea crescîndă a abaterilor într-un sens sau altul de la media probabilistică, constituie sursa obiectivității cunoștinței perceptive.

Astfel, transporturile temporale ca activități perceptive dau naștere schemelor perceptive. Schema perceptivă este structura mintală în care se sedimentează rezultatul coordonării prin transporturi temporale ale unui mare număr de imagini perceptive, centrate pe diferite elemente ale obiectului. Efectele deformante ale centrării în imaginile perceptive sînt diminuate și anulate prin raportarea lor la schemele perceptive. Cercetările experimentale au dovedit că orice cunoștință perceptivă se elaborează prin raportarea celor mai nemijlocite imagini senzoriale la schemele perceptive care exercită o funcție de decentrare în raport cu efectele de cîmp. De exemplu, într-un experiment făcut de E. Brunswick s-a prezentat subiecților o formă spațială intermediară între o mînă deschisă cu degetele îndepărtate, care este o structură spațială empirică, și un evantai cu cinci tije dispuse simetric una în raport cu alta, care este o structură geometrică. Aproximativ jumătate din subiecții cercetați au identificat percepția acestei forme cu structura empirică, iar cealaltă jumătate cu structura geometrică [1]. Orice percepție actualizează o anumită schemă perceptivă a subiectului la care este asimilată. De exemplu, centrarea unei figuri de formă cubică actualizează schema perceptivă a cubului, care coordonează ansamblul raporturilor vizuale pe care le-am putea obține prin fixarea succesivă a unui obiect în formă de cub din diferite poziții, anulînd iluziile provocate de centrarea privilegiată a anumitor elemente ale configurației

[1] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, Paris, P. U. F., 1961, p. 243.

Rev. filoz., 16, 7, p. 795–807, București, 1969

spațiale a obiectului. O figură percepută sub un singur aspect va da, prin intervenția schemei perceptive, o cunoaștere perceptivă a ansamblului.

Activitățile perceptive sînt orientate nu numai de schemele perceptive, ci, în primul rînd, de structurile inteligenței, de coordonările senzori-motorii, intuitive și operatorii (logico-matematice), care se dezvoltă în această ordine în evoluția mintală a individului. Aceste coordonări caracterizează tot atîtea etape ontogenetice ale dezvoltării inteligenței, definită psihologic ca fiind coordonarea acțiunilor [2].

Coordonările senzori-motorii sînt coordonări ale acțiunilor reale ale subiectului și schematizarea lor dă naștere primelor structuri mintale, structurilor senzori-motorii, caracteristice inteligenței, numite de Piaget senzori-motorii, proprii copilului din primele luni de viață pînă la apariția limbajului și a gîndirii. O asemenea structură senzori-motorie este schema obiectului permanent, adică conservarea obiectului atunci cînd iese din spațiul perceptiv (vizual). Construirea schemei obiectului permanent începe la sfîrșitul primului an de viață (între 8 și 12 luni). În primele luni de viață, lucrurile sînt pentru sugaci tablouri senzoriale; el recunoaște aceleași lucruri care revin în cîmpul vizual, dar nu le atribuie o existență permanentă în afara contactului perceptiv, deci o existență independentă de subiect. Transformarea lucrurilor, ca tablouri senzoriale, în obiecte care există independent de perceperea lor este rezultatul formării schemei senzori-motorii a obiectului permanent. Această schemă se constituie prin coordonarea acțiunilor subiectului pe cele trei dimensiuni spațiale, coordonare necesară pentru regăsirea obiectului care a ieșit din cîmpul vizual. Indicele construirii acestei scheme la copil este apariția conduitei de căutare a obiectului ascuns (aproximativ la sfîrșitul primului an de viață).

Acest fapt este foarte instructiv din punct de vedere epistemologic. Obiectul permanent nu este dat de la început subiectului în percepție, ci se construiește ca produs al dezvoltării inteligenței. Cercetările psihogenetice constituie o infirmare clară a realismului naiv, alimentat, după cum spune Piaget, de împrejurarea că subiectul ia cunoștință de rezultatele gîndirii înainte de a sesiza mecanismele prin care iau naștere cunoștințele. Găsim aici, pe de altă parte, o confirmare pe plan psihogenetic a principiului marxist că practica instituie, în dezvoltarea istorică a speciei, distincția obiect-subiect și deci și relația cognitivă ca relație subiect-obiect.

În strînsă interdependență cu schema obiectului permanent se formează, în această perioadă senzori-motorie a evoluției inteligenței, schema constanței mărimii și a formei reale a obiectelor, atunci cînd distanța dintre subiectul care percepe și obiect crește sau scade, și poziția — deci perspectiva — subiectului față de obiect se modifică. Constanța mărimii reale a obiectului, de pildă, este rezultatul coordonării dintre mărimea aparentă a obiectului perceput de subiect și distanța subiect-obiect. Aceste două elemente, prin coordonare, se compensează reciproc, dînd naștere unei mărimi invariante. Constanța mărimii nu este deci o constatare perceptivă, ci o structură senzori-motorie precoce, care se formează încă de la 5—6 luni, imediat după coordonarea registrului vizual cu cel tactilo-

[2] Vezi J. Piaget, *Psihologia inteligenței*, cap. V, *Elaborarea gîndirii. Intuiția și operații*; vezi și *Le développement mental de l'enfant*, 1940.

kinestezic în activitatea copilului (apropierea şi îndepărtarea obiectelor de ochi). Această coordonare a fost pusă în evidenţă de o manieră spectaculoasă în experienţele lui Ivo Köhler cu ochelari deformanţi. Intervenţia ei se constată şi în cazul subiecţilor care încep să poarte ochelari [3].

Dacă structurile senzori-motorii sînt invariante care iau naştere pe baza fixării într-o schemă a rezultatelor procesului de coordonare a acţiunilor reale, structurile gîndirii, numite de Piaget „intuitive" sau „prelogice", caracteristice pentru dezvoltarea inteligenţei copilului de la apariţia limbajului pînă în medie la 7—9 ani, sînt rezultatul coordonării unor acţiuni „interiorizate", adică desfăşurate pe planul reprezentării. De pildă, în etapa intuitivă a dezvoltării inteligenţei, copilul ajunge la ideea conservării cantităţii de substanţă, în cazul schimbării formei unui obiect, prin coordonarea reprezentărilor despre două acţiuni care modifică forma obiectului în direcţii contrare (în direcţia creşterii lungimii şi, respectiv, a lăţimii). Atît timp cît copilul de 4—5 ani îşi reprezintă numai una din acţiuni, această centrare pe un singur aspect al procesului de modificare a formei (creşterea obiectului în una din dimensiuni) dă naştere unei deformări, concluziei false că are loc o creştere a cantităţii de substanţă. Numai trecerea de la centrarea modificării unei singure dimensiuni la centrarea succesivă a modificării ambelor dimensiuni deci coordonarea acţiunilor reprezentate succesiv, îl duce pe copil la ideea conservării cantităţii de substanţă. Conservarea cantităţii de substanţă se întemeiază, în acest stadiu al dezvoltării inteligenţei, pe o coordonare intuitivă, şi nu pe o operaţie logică. Specificul coordonării intuitive constă în faptul că subiectul „corectează o eroare, dar cu întîrziere şi ca reacţie la propria sa exagerare (ca în domeniul iluziilor perceptive), iar cele două relaţii sînt considerate alternativ, în loc să fie multiplicate logic" [4].

De la 7—9 ani, copilul poate ajunge la ideea conservării cantităţii de substanţă deductiv pe baza coordonării celor două acţiuni de mărire şi micşorare a dimensiunilor obiectului în lungime şi lăţime, ca acţiuni nu succesive, ci simultane, deci nu ca acţiuni reale sau interiorizate (reprezentabile), ci ca acţiuni posibile. Pe planul acţiunii reale sau al reprezentării, care este încă subordonată realului, două acţiuni nu pot să fie decît succesive. Două acţiuni pot fi simultane numai pe terenul ideal al posibilului. Considerate ca simultane, deci ca acţiuni posibile, cele două acţiuni se anulează reciproc : oricărei variaţii într-o dimensiune îi corespunde o variaţie proporţională în cealaltă dimensiune, care o compensează, asigurînd un echilibru permanent, adică conservarea cantităţii de substanţă. Structurile prelogice, senzori-motorii şi intuitive, pe baza cărora funcţionează inteligenţa copilului pînă la 7—9 ani, sînt izomorfe cu structurile logice, operatorii, în măsura în care prefigurează structurile logice de conservare, prin coordonarea unor acţiuni reale sau interiorizate. Aceste structuri se deosebesc de structurile logice prin faptul că această conservare nu se realizează pe baza unei operaţii, ci prin coordonarea unor acţiuni succesive, care modifică în sensuri divergente, opuse, proprietăţile obiectului, coordonare care pune în evidenţă faptul că aceste acţiuni se compensează reciproc. Conservarea senzori-motorie şi intuitivă se bazează pe compensaţii numai

---

[3] Vezi *Les mécanismes perceptifs*, cap. IV, *Les constances et la causalité perceptives*.
[4] *Psihologia inteligenţei*, p. 176.

apropiate, în timp ce, în coordonările operatorii, compensațiile sînt complete și permanente [5].

Coordonarea activităților perceptive progresează o dată cu construirea structurilor inteligenței în dezvoltarea mintală : paralel cu această construcție crește, prin urmare, capacitatea subiectului de a realiza cuplaje mai complete, se accentuează decentrarea și scad iluziile perceptive. Structurile inteligenței, pe măsura dezvoltării lor, îmbogățesc și orientează activitățile perceptive [6].

Rezultatele studiului psihogenetic al dezvoltării inteligenței evidențiază că, în etapele prelogice ale acestei dezvoltări, funcția de decentrare a structurilor logice este prefigurată de structuri mai slabe (senzori-motorii și intuitive), care le sînt parțial izomorfe. Aceste structuri asigură, ca și cele logice, coordonarea activităților perceptive și, prin urmare, perceperea tot mai obiectivă a realității exterioare. Un exemplu este influența schemei senzori-motorii a obiectului permanent asupra formării și întăririi constantelor perceptive ale mărimii și formei obiectului, care exprimă decentrarea cunoștințelor perceptive în raport cu efectele deformante ale mișcării și poziției subiectului față de obiect. Capacitatea lor de coordonare este însă sensibil inferioară celei a structurilor logice și, prin urmare, și decentrarea pe care o produc este mai slabă.

Așa se explică faptul fundamental al evoluției iluziilor perceptive cu vîrsta. Aceste iluzii cresc la început cu vîrsta, pentru a scădea apoi, continuu, pînă la un plafon stabil. Unele iluzii cresc pînă la o vîrstă foarte mică și de aceea dau impresia că scad continuu cu vîrsta. Înainte de a fi sensibil la iluzii, copilul trebuie să structureze figurile din cîmpul vizual în sisteme de coordonate și să le compare între ele. Dacă figurile sînt mai puțin structurate, inegalitățile dimensiunilor, ca efecte ale centrării, sînt înregistrate în mai mică măsură. Iluziile perceptive sînt, de aceea, în stadiul incipient al dezvoltării mintale, mai mici și cresc sub influența coordonărilor senzori-motorii, a căror dezvoltare face posibilă structurarea figurilor, și este condiția comparării dimensiunilor, a constatării egalităților și a inegalităților (vezi schema constanței mărimii). Apoi iluziile scad cu vîrsta, pe măsură ce activitățile perceptive, conduse și îmbogățite de structuri mintale tot mai echilibrate, realizează cuplaje tot mai complete, asigură corectarea imaginilor perceptive, subordonate punctului de vedere local și imediat al subiectului și evoluția spre imagini perceptive tot mai obiective, mai adecvate obiectului. Pe parcursul dezvoltării mintale individuale, de la schema senzori-motorii a obiectului permanent, a conservării mărimii și formei, pînă la structurile logice de conservare a cantității de substanță, greutății și volumului, care se formează succesiv între 7 și 12 ani, funcția de decentrare a activităților perceptive marchează o evoluție continuă, concretizată în scăderea corespunzătoare a iluziilor perceptive. A decentra obiectul perceput, arată Piaget [7], înseamnă a-l detașa de acțiunea imediată a subiectului, pentru a-l situa într-un sistem de relații corespunzînd sistemului de operații virtuale, pe care subiectul le poate efectua asupra acestor

---

[5] *Le rôle de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie*, în *Six études de psychologie*, Geneva, Editions Gonthier, 1964.

[6] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, cap. VI, Différences, ressemblances et filiations possibles entre les structures de la perception et celles de l'intelligence.

[7] Idem, *Introduction à l'épistémologie génétique*, t. II, Paris, P. U. F., 1950, cap IV.

relaţii din toate punctele de vedere posibile şi în reciprocitate cu ceilalţi subiecţi.

Un exemplu elementar de corectare a unei iluzii perceptive, provocată de o centrare, prin intervenţia unei structuri logice, este următorul: subiectul percepe în cîmpul vizual trei segmente: A, B, C, de mărimi diferite, dar apropiate, şi cunoaşte relaţiile: A<B; B<C. Datorită centrării cu preponderenţă a lui A în raport cu C, se produce însă iluzia că A este de dimensiuni egale cu C. Acest efect deformant al centrării este corectat de activităţi perceptive orientate şi conduse de o structură logică. Într-adevăr, schema tranzitivităţii ne permite să inferăm, din relaţiile de mai sus, că A<C.

Deducerea unui raport spaţial printr-o operaţie întăreşte pregnanţa lui în percepţia vizuală. Dacă, în cazul subiecţilor înzestraţi cu structuri logice, decentrarea imaginii perceptive şi elaborarea unor cunoştinţe senzoriale obiective au loc, în primul rînd, prin intervenţia unor inferenţe, la copiii mai mici, care nu posedă încă structuri logice, operatorii, intervenţia corectoare a schemelor inteligenţei se realizează prin ceea ce Piaget numeşte „preinferenţe" sau „preimplicaţii" [8]. Orice schemă perceptivă, de exemplu structurile empirice şi geometrice amintite mai sus, ca structuri elementare în care se cristalizează rezultatele transporturilor temporale, constituie punctul de plecare al unor preinferenţe şi, prin urmare, sursa unor anticipări. Dacă elementul A din cîmpul vizual, familiar subiectului, are determinările x, y, z, dintre care z este mascat, subiectul îl anticipează pe z pe baza schemei perceptive a obiectului A. În cazul preinferenţelor, subiectul nu ia cunoştinţă decît de rezultatul procesului inferenţial; intervenţia anticipărilor în geneza cunoştinţelor perceptive scapă conştiinţei; iată de ce aceste cunoştinţe apar introspectiv ca nemijlocite. Cercetările psihogenetice experimentale dovedesc deci că nu există în nici o etapă a dezvoltării mintale constatări senzoriale pure, independente de orice anticipare, fiindcă în nici o etapă a dezvoltării mintale nu există un subiect pur receptiv, lipsit de orice structuri care anticipează, organizează şi corectează datul.

Bilanţul studiului psihogenetic al mecanismelor şi structurilor care intervin în producerea şi corectarea iluziilor perceptive impune cîteva concluzii epistemologice fundamentale.

Elaborarea cunoştinţei perceptive este în toate fazele dezvoltării mintale, pînă la cele mai primitive, produsul unei raportări a datelor obţinute, în contactul direct subiect-obiect, la structurile inteligenţei care sînt, cum am văzut, rezultatul coordonării acţiunilor dintîi reale, apoi reprezentate şi, în sfîrşit, posibile ale subiectului asupra obiectului. Cercetările psihogenetice constituie o infirmare experimentală a empirismului în măsura în care dovedesc că în elaborarea cunoştinţei perceptive intervin elemente, aporturi exterioare în raport cu contactul direct, actual dintre subiectul care produce imaginea perceptivă şi obiectul perceput.

Mijlocirile care intervin în elaborarea cunoştinţei perceptive pot să fie mai ample şi complexe sau mai limitate, în funcţie de etapa dezvoltării mintale, dar ele există întotdeauna. O cunoştinţă perceptivă imediată,

[8] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 245.

a cărei elaborare nu este mijlocită de structuri ale subiectului, așa cum o imaginează atît empiriștii de acum 2—3 secole, cît și cei din zilele noastre, este un concept-limită, un produs al abstractizării, în aceeași măsură, ca și ideea unei imagini perceptive care se găsește față de obiectul perceput într-un raport de la copie la original. În elaborarea cunoștinței, în toate fazele dezvoltării mintale intervin activități ale subiectului care adaugă determinări noi datelor furnizate de obiect.

Piaget caracterizează exact eroarea fundamentală a empirismului, care îl face să fie astăzi o filozofie depășită a cunoașterii : este vorba de axioma că structurile inteligenței în general și structurile logice în special se aplică la organizarea unor cunoștințe senzoriale descoperite în prealabil, independent de intervenția și activitatea acestor structuri. Cu alte cuvinte, pentru empirism, structurile inteligenței, și în primul rînd structurile logice, reprezintă coordonări tardive ale cunoștințelor perceptive, străine însuși procesului de elaborare a cunoștinței perceptive [9]. În toate formele sale istorice, inclusiv în cele recente, cum este empirismul logic, epistemologia empiristă se întemeiază pe presupunerea că există o frontieră absolută între înregistrarea perceptivă și activitatea logică, operațională a subiectului, între constatare și inferență. În timp ce în cazul inferențelor cunoștințele se dobîndesc prin activitatea subiectului, în constatarea perceptivă, socot empiriștii, subiectul suferă pasiv presiunea constrîngătoare a obiectului [10].

Poziția empiristă — arată Piaget — poate fi caracterizată cu mai multă precizie prin răspunsul pe care îl dă la următoarea întrebare : „Structurile logice constituie forme sau coordonări care sînt conferite diverselor ansamble de cunoștințe deja cîștigate sau elaborate cu ajutorul unor instrumente străine sau anterioare în raport cu aceste structuri, sau, dimpotrivă, toate instrumentele și procedeele de formare a cunoștințelor prezintă la toate nivelele (adică de la percepție și asociație) structuri mai mult sau mai puțin izomorfe cu aceste structuri logice. La o asemenea problemă, empirismul logic a furnizat un răspuns clar în sensul primei ramuri a alternativei : ar exista, pe de o parte, cunoștințe experimentale, a căror achiziție, fiind datorată percepției, ar fi prin însuși acest fapt, străine logicii, logica ar interveni, pe de altă parte, după aceea ca limbaj care exprimă și coordonează cunoștințele cîștigate independent de ea. Știm, desigur, că empirismul logic a evoluat mult din epoca în care reducea lectura experienței la o înregistrare a « enunțurilor protocol », iar logica la o pură sintaxă. Dar el a păstrat în mod firesc tradiția dualismului între experiență și logică, fără de care ar fi încetat să mai fie un empirism" [11].

Piaget și colaboratorii săi au pus problema pe teren experimental și genetic, arătînd că aprecierea constatării și inferenței ca exterioare una alteia, afirmarea existenței unei constatări senzoriale pure, liberă de orice

[9] J. Piaget, *Le rôle de la notion d'équilibre dans l'explication en psychologie.*

[10] F. Alquié (*L'expérience*, Paris, P. U. F. , 1957) notează că empiriștii înțeleg prin experiență o cunoaștere care este constatare pură, excluzînd orice construcție și intervenție a subiectului cunoscător. Conceptul empirist de experiență este, prin urmare, un „obiect ideal". „Constatarea pură" presupune o regresiune la nesfîrșit în abstracția față de elementul inferențial, de anticipare, care intervine în elaborarea cunoștințelor perceptive.

[11] J. Piaget, *La deuxième année d'activité et le deuxième symposium du centre international d'épistémologie génétique*, în A. Yonckeheene, B. Mandelbrot și J. Piaget, *La lecture de l'expérience* (*Etudes d'épistémologie génétique*, t. V, Paris P. U. F., 1958).

structurări logice sau prelogice, pe care se întemeiază epistemologia empiristă, este de fapt o propoziţie din domeniul psihologiei cunoaşterii, care a fost infirmată de rezultatele cercetărilor psihogenetice [12]. „Chiar pe terenul percepţiei şi în interiorul propriilor ei mecanisme regăsim problema de a distinge datul şi elementele inferenţiale care permit să-l interpretăm" [13].

Datele obţinute prin studiul psihogenetic al mecanismelor perceptive, constată Piaget, pledează pentru o epistemologie raţionalistă şi dialectică a cunoaşterii perceptive : raţionalistă în măsura în care aceste date pun în lumină rolul structurilor subiectului în geneza cunoştinţei perceptive ; dialectică în măsura în care ele probează că nu există constatare pură, independentă de orice inferenţă şi anticipare [14]. Calificînd epistemologia empirismului logic, care izolează metafizic şi opune una alteia, ca entităţi exterioare, inferenţa şi constatarea, ca „dualistă", Piaget subliniază că datele psihogenezei pot fi explicate numai de o epistemologie care porneşte de la principiul că este imposibil să căpătăm o cunoştinţă despre un conţinut oarecare fără structurarea datului de către formele logice sau prelogice, care comportă cel puţin un izomorfism parţial cu logica. Este o epistemologie opusă în principiu celei empiriste, după care structurile subiectului sînt numai instrumente de coordonare a cunoştinţelor sensibile, care acţionează după ce aceste cunoştinţe au fost elaborate, o epistemologie care subliniază că structurile subiectului sînt instrumente de achiziţie a cunoştinţelor perceptive [15]. Este o epistemologie care valorifică elementul viabil al raţionalismului apriorist (orice cunoştinţă este produsul asimilării datului la structurile subiectului cunoscător, care nu derivă din percepţie), dar se distanţează în aceeaşi măsură de apriorism, ca şi de empirism : în primul rînd, afirmînd pe temeiuri experimentale că intervenţia structurilor subiectului în elaborarea cunoştinţei perceptive nu-i zădărniceşte obiectivitatea ca adecvare la „lucrul în sine", ci, dimpotrivă, o asigură ; în al doilea rînd, evidenţiind că aceste structuri nu sînt date o dată pentru totdeauna, ci se construiesc pe baza interiorizării schemelor activităţii, a schemelor care organizează contactul primar şi fundamental dintre obiect şi subiect. Originea structurilor subiectului în relaţia practică-subiect-obiect explică rolul lor în asigurarea obiectivităţii cunoştinţelor perceptive.

Aceste principii epistemologice, pe care le degajă studiul psihogenetic modern al mecanismelor perceptive, reprezintă, după părerea noastră, tot atîtea contribuţii la elaborarea şi dezvoltarea unei epistemologii anticontemplative, întemeiate pe conceptul de praxis, aşa cum a gîndit-o şi a schiţat-o în linii foarte generale Marx în *Teze despre Feuerbach*. Raportate la rezultatele psihologiei contemporane, şi în primul rînd la datele psihologiei genetice, opţiunile gnoseologice ale tînărului Marx pot fi socotite printre acele anticipări impresionante ale progresului cunoaşterii care marchează elaborările conceptuale ale marilor filozofii.

---

[12] Vezi în această privinţă, şi J. S. Bruner, F. Bresson, A. Morf şi J. Piaget, *Logique et perception* (*Études d'épistémologie génétique*, t. VI), Paris, P. U. F., 1958. Studiile teoretice şi experimentale reunite în această culegere îşi propun să argumenteze că în geneza cunoştinţei perceptive „intervin schematizări şi forme de inferenţe care anunţă şi prefigurează logica", că „orice înregistrare perceptivă este deja legată de preinferenţe de diverse niveluri".

[13] J. Piaget, *Six études de psychologie*, p. 121.

[14] Idem, *Le rôle de la notion d'équilibre...*, în *Six études...*, p. 119.

[15] *Ibidem*, p. 120.

Dintr-un punct de vedere mai general, analiza epistemologică întreprinsă subliniază, credem, locul eminent pe care trebuie să-l ocupe psihologia genetică în procesul elaborării sistematice a principiilor gnoseologiei marxiste pe baza rezultatelor actuale ale studiului ştiinţific al cunoaşterii.

Care este locul cunoaşterii perceptive în procesul de ansamblu al cunoaşterii realităţii?

Un răspuns cît de cît clar nu poate fi dat fără precizarea semnificaţiei termenului de cunoaştere în stadiul actual de dezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice. Dintre notele care definesc conceptul modern de cunoaştere ştiinţifică, pe primul plan sînt anticiparea transformărilor realului şi explicarea cauzală a stărilor şi a transformărilor reale.

Cunoaşterea perceptivă (senzorială) este cunoaşterea care se produce ca urmare a acţiunii obiectelor lumii reale asupra organelor de simţ. Cunoştinţele perceptive dau o schiţă a stărilor actuale proprii obiectelor într-un moment determinat al timpului, în condiţii determinate (*hic et nunc*). O cunoştinţă perceptivă poate fi însă elaborată, formulată şi transmisă numai prin mijlocirea structurilor conceptuale ale gîndirii. Atît timp cît datele perceptive nu capătă o formulare logică, conceptuală, în formele intersubiective ale limbii, ele nu sînt cunoştinţe, constatări perceptive asupra realităţii, ci numai stări de conştiinţă. Conţinutul perceput devine cunoştinţă asupra realităţii numai prin structurarea lui într-un enunţ logic care afirmă ceva despre ceva. Raportarea conţinutului perceput la o noţiune sau la un enunţ înseamnă, în esenţă, recunoaşterea (identificarea) obiectului sau a relaţiei percepute, deci dezvăluirea semnificaţiei cognitive a percepţiei. „Semnificaţia unei percepţii este obiectul el însuşi, adică o existenţă esenţial intelectuală... pentru a percepe aceste realităţi individuale ca obiecte reale, trebuie să completăm ceea ce vedem cu ceea ce ştim“ [16]. În raport cu obiectul, cu conceptul pe care îl avem despre un obiect real, percepţia nu este decît un indice. Pe retină nu se formează niciodată imaginea unui cub, şi totuşi noi identificăm prin cunoaşterea perceptivă forme cubice. În general, cunoaştem perceptiv obiecte tridimensionale pe baza unei imagini bidimensionale care se produce pe retină.

Cercetătorul american J. S. Bruner, în studiul *Procesele de pregătire pentru percepţie* [17], prezintă cunoaşterea perceptivă ca rezultatul unei inferenţe în care au loc „identificarea“, „recunoaşterea“ de către subiect a obiectului perceput. „Recunoaşterea” obiectului pe baza indicilor percepţiei este rezultatul unei „decizii” care are, în general, un caracter inconştient. În cunoaşterea perceptivă, cel care percepe decide dacă ceea ce percepe este un lucru sau altul. Cunoaşterea perceptivă este rezultatul unui demers inferenţial de la indicii perceptivi la identitatea categorială. Teoria lui Bruner dă socoteală, în primul rînd, de funcţia cunoştinţei perceptive în viaţa de fiecare zi, unde cunoştinţa perceptivă serveşte la identificarea obiectelor; această identificare se realizează prin inferenţe care pornesc de la indicii perceptivi. Folosind pentru cunoştinţa perceptivă

[16] J. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delachaux & Niestlé, 1948, p. 169.
[17] J. S. Bruner, F. Bresson, A. Morf şi J. Piaget, *Logique et perception*.

termenul de observaţie[18], C. Popa face o analiză semiotică sumară a trecerii de la percepţie la cunoaşterea perceptivă, arătînd că această trecere înseamnă traducerea codului informaţional al percepţiilor în codul informaţional al semnelor lingvistice. „A contempla sau a vedea un obiect înseamnă, pur şi simplu, a percepe, şi percepţia, cel puţin în forma sa elementară, apare şi la animalele superioare, în timp ce a înţelege un eveniment, o stare sau o proprietate a unui obiect înseamnă a traduce informaţia codificată la nivelul percepţiei ca act exclusiv individual, într-un limbaj intersubiectiv. Percepţia aparţine strict subiectului cunoscător; observaţia este o cunoştinţă comunicabilă" [19].

Orice cunoştinţă asupra realităţii, inclusiv cea perceptivă, este, prin urmare, un enunţ logic. Considerăm, de aceea, în acord cu alţi autori marxişti[20], că împărţirea cunoaşterii într-o treaptă senzorială şi una logică, raţională, este inconsistentă. Orice cunoaştere, inclusiv cea perceptivă, are un caracter logic (bineînţeles, în cazul unui subiect înzestrat cu structuri logice). Constatarea şi inferenţa (anticiparea) sînt inseparabile în cunoaşterea perceptivă. Nu există, în cunoaştere, o etapă, o fază a constatării „pure" pe care o desemnează termenul de „treaptă senzorială a cunoaşterii". Anticiparea şi inferenţa intervin chiar în procesul elaborării cunoştinţelor perceptive. Piaget [21] subliniază că dualitatea inferenţă-constatare se dovedeşte în lumina cercetărilor de psihologie genetică a fi o polaritate, cel puţin pentru stadiile iniţiale ale dezvoltării mintale, în care cele două elemente nu pot exista unul în afara celuilalt. Abia în etapa operaţiilor formale între 12 şi 15 ani inferenţa se poate exercita asupra unor ipoteze stabilite în mod liber, care nu conţin nici un element de constatare. Dacă în cazul gîndirii ipotetico-deductive există inferenţă fără constatare, în schimb nu există în nici un stadiu al dezvoltării mintale constatare fără inferenţă. În accepţia lor curentă, termenii de „treaptă senzorială" şi „treaptă raţională" a cunoaşterii desemnează tocmai elementul constatativ şi, respectiv, inferenţial, anticipativ în cunoaştere. Sublinierea unităţii treptei senzoriale şi raţionale în cunoaştere nu anulează faptul că ele sînt socotite trepte diferite ale cunoaşterii, ceea ce implică ipoteza empiristă a existenţei unei etape de constatare pură în procesul cunoaşterii, ipoteză infirmată de rezultatele psihologiei genetice. Aceste date dovedesc că dualitatea constatare, inferenţă este o polaritate. Cunoaşterea perceptivă nu este un termen al raportului constatare-inferenţă. Dimpotrivă, acest raport este interior cunoaşterii perceptive.

Dacă la copiii mari şi la adulţi funcţia de cunoaştere a imaginilor perceptive se realizează prin asimilarea conţinutului lor în concepte şi

---

[18] Credem că este necesară distincţia dintre termenul de cunoştinţă perceptivă, care este o categorie gnoseologică şi termenul de „observaţie", care este o categorie metodologică, normativă. Observaţia desemnează o activitate sistematică de cunoaştere perceptivă a realului, subordonată unor scopuri cognitive dinainte determinate. Conţinutul conceptului de observaţie ştiinţifică, ca noţiune metodologică în continuă evoluţie, include un ansamblu de condiţii pe care trebuie să le respecte cunoaşterea perceptivă a realului pentru a fi eficientă într-un domeniu sau altul al ştiinţelor experimentale sau în ştiinţele experimentale în general.

[19] C. Popa, *Cunoaştere şi comunicare*, în culegerea *Determinism şi cunoaştere* (*Materialismul dialectic şi ştiinţele moderne*, vol. 12), Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 264.

[20] Vezi G. Klaus, *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlin, V. E. B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966.

[21] J. Piaget, *La lecture de l'expérience*.

enunțuri logice [22], cercetările psihogenetice au arătat că, în etapele prelogice, preconceptuale ale dezvoltării mintale, semnificația percepțiilor este determinată de asimilarea lor la schemele perceptive sau senzori-motorii precoce ale subiectului. Pentru copilul pînă la 2 ani, care este în etapa inteligenței senzori-motorii, tablourile perceptive sînt lucruri de supt, de apucat, de balansat, de privit etc., adică au semnificație numai în raport cu diferitele acțiuni ale subiectului. În această etapă a dezvoltării mintale, asimilarea imaginii perceptive a obiectului la o schemă de acțiuni prefigurează asimilarea mai tîrzie a conținutului acestei imagini la concepte și enunțuri logice. Imaginile perceptive mijlocesc în toate fazele dezvoltării mintale asimilarea mediului exterior, accesibil, la structurile acțiunii fie că este vorba de o acțiune reală, de o acțiune interiorizată, adică desfășurată pe planul reprezentării, sau de o acțiune posibilă, adică de operații logico-matematice. Ele capătă o semnificație cognitivă numai în raport cu acțiunile reale, reprezentate sau posibile (logico-matematice) ale subiectului asupra realității. „A spune că orice cunoaștere presupune o asimilare și ea constă în a conferi semnificații (lucrurilor asimilate) înseamnă pînă la urmă a afirma că cunoașterea unui obiect implică încorporarea sa în scheme de acțiune, și aceasta este adevărat de la conduitele senzori-motorii elementare pînă la operațiile logico-matematice superioare"[23].

Percepția nu este sursa cunoașterii, fiindcă datele pe care le furnizează nu au semnificație (valoare) cognitivă decît prin asimilare la structurile mintale ale subiectului cunoscător.

Prin asimilare la structurile subiectului, ca forme de organizare a acțiunii subiectului asupra realului, imaginile perceptive primesc semnificație cognitivă în primul rînd în sensul că dobîndesc o funcție de anticipare. Chiar pe terenul structurilor senzori-motorii ca forme elementare de coordonare a acțiunilor este posibilă depășirea cunoștințelor despre stările actuale ale realului, pe care le furnizează percepția, în sensul cuprinderii transformărilor și a stărilor sale viitoare (de exemplu anticipările pe care le realizează copilul pe baza schemei senzori-motorii a suportului sau pe baza schemei senzori-motorii a includerii care anticipează și prefigurează structura logică a includerii unei clase în alta). Percepția și mișcările elementare, precizează Piaget[24], asigură asimilarea obiectelor mai apropiate și a stărilor lor imediate, în timp ce inteligența practică (senzori-motorie) permite reconstruirea stării lor imediat anterioare și anticiparea transformărilor lor apropiate. Datorită funcției anticipatoare a structurilor senzori-motorii, sugaciul poate cuceri, pe baza contactului perceptiv cu stările momentane ale realului, întregul univers practic care-l înconjură. Dacă prin mijlocirea structurilor senzori-motorii, datele perceptive pot asigura anticipări pe intervale spațio-temporale relativ scurte, prin asimilarea imaginilor sensibile ale realului la structuri logico-matematice, subiectul poate elabora anticipări ale transformărilor lucrurilor pe intervale spațio-temporale tot mai mari, mai întinse. Definind obiectul logicii și matematicii ca fiind ansamblul transformărilor posibile

---

[22] Această asimilare are loc prin mijlocirea schemelor perceptive care se intercalează între indicii perceptivi și noțiuni.

[23] J. Piaget, *Biologie et connaissance*, Paris, Gallimard, 1967, p. 17.

[24] Idem, *Le développement mental de l'enfant*, în *Six études...*, p. 14–15.

nu numai reale, Piaget[25] subliniază întinderea nelimitată a anticipărilor, care pot fi realizate prin prelucrarea logico-matematică a datelor perceptive despre stările și transformările imediate ale obiectului. Prin urmare, datele perceptive își realizează funcția cognitivă numai prin asimilarea lor la structurile subiectului, fiindcă numai în acest fel poate avea loc nu numai înregistrarea stării și transformărilor prezente ale realului, dar și anticiparea transformărilor viitoare.

Cunoașterea științifică nu înseamnă numai anticiparea, ci și explicarea transformărilor realului. A explica cauzal determinările realului înseamnă a le dovedi necesitatea. Explicația cauzală reprezintă asimilarea realului unor relații logico-matematice. În explicația științifică, legea care exprimă un raport invariant între stările și mărimile reale și face posibile anticipările, este dedusă prin operații logico-matematice. De exemplu, legile lui Gay-Lussac și Boyle-Mariotte sînt deduse prin calculul probabilistic al mișcării moleculelor gazului. Explicația și anticiparea subordonată explicației, care dezvăluie necesitatea transformărilor viitoare, sînt deci rezultatul asimilării realității cu care intrăm în contact prin experiență la sisteme de operații logico-matematice.

Operațiile logico-matematice sînt coordonarea tuturor acțiunilor și a transformărilor posibile. Stările și transformările actuale, trecute sau viitoare ale realului, sînt explicate cînd sînt inserate ca un caz particular în ansamblul transformărilor posibile[26]. Am explicat, de exemplu, conservarea cantității de substanță a unui corp în cazul variației formei sale, am probat, cu alte cuvinte, necesitatea acestei conservări dacă am arătat că în toate transformările posibile ale formei spațiale (de exemplu, creșterea într-o dimensiune și scăderea în cealaltă) se compensează și se anulează reciproc. Orice transformare reală a formei obiectului va fi un caz particular în raport cu totalitatea transformărilor posibile ale formei obiectului și va conserva deci în mod necesar cantitatea sa de substanță. Transformările reale, ca transformări care au avut loc sau au loc efectiv, sînt necesare numai în raport cu ansamblul transformărilor posibile, care nu sînt create de subiect și nu depind de subiect, dar nu pot fi coordonate decît pe plan mintal, prin operații. „Procesul urmat de explicația cauzală constă în a insera modificările reale într-un ansamblu de transformări operatorii posibile, din care ele își trag inteligibilitatea și în raport cu care devin cazuri particulare"[27]. „În toate cazurile, deducția cauzală constă în a face să fuzioneze modificarea fizică cu transformarea operatorie prin subordonarea realului posibilului și în a conferi... raporturilor legice un caracter de necesitate și probabilitate în funcție de însăși această subordonare"[28].

Explicația științifică este, prin urmare, rezultatul unei reconstruiri a realului pornind de la posibil, de la structurile logico-matematice ca organizare și coordonare a ansamblului transformărilor posibile, care situează stările și transformările reale date în cunoștințele perceptive, în ansamblul transformărilor posibile pe plan ideal. În acest sens, Piaget defi-

[25] Vezi *Biologie et connaissance*.

[26] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, t. II, Paris, P. U. F., 1950, cap. VIII.

[27] *Ibidem*, p. 347.

[28] *Ibidem*, p. 348.

neşte cunoaşterea ştiinţifică ca o reconstruire în gîndire a modului de producere a fenomenelor, a stărilor reale[29]. O asemenea înţelegere a esenţei cunoaşterii ştiinţifice dă socoteală de rolul hotărîtor pe care-l joacă în realizarea ei structurile logico-matematice. Explicaţia şi cunoaşterea ştiinţifică în esenţa ei constituie un demers de la posibil la real, fiindcă deduce stările actuale, rezultate din transformări reale, ca o secţiune realizată a transformărilor posibile.

Dacă cunoştinţele perceptive ne dau informaţii despre stările reale momentane, structurile logico-matematice explică trecerea de la o stare la alta şi deci necesitatea stărilor reale, momentane, trecute şi viitoare. Pentru a funcţiona în anticiparea şi explicarea realului, structurile logico-matematice au nevoie de informaţiile despre stările momentane ale realului, furnizate de cunoştinţele perceptive. Cunoştinţele perceptive constituie, de aceea, un moment necesar, indispensabil, deşi subordonat, în procesul cunoaşterii ştiinţifice a realităţii. Fără cunoştinţe perceptive care ne informează asupra stărilor reale momentane, structurile inteligenţei nu pot elabora nici un fel de explicaţii şi previziuni asupra realului, mişcîndu-se pe planul ideal al posibilităţii pure. Putem, desigur, obţine cunoştinţe noi prin funcţionarea structurilor logico-matematice ale gîndirii, pornind de la premise adoptate în mod liber, prin convenţie, sau aplicînd operaţiile logico-matematice unor ipoteze (gîndirea ipotetico-deductivă). Dar cunoştinţe asupra realului nu putem cîştiga decît atît timp cît aceste operaţii se exercită asupra datelor experienţei, asupra înregistrărilor perceptive ale stărilor momentane ale obiectelor reale.

Numai pe baza datelor experienţei putem decide care dintre structurile logico-matematice posibile este adecvată pentru explicarea anumitor fenomene ale realităţii. Cunoştinţele perceptive ne furnizează indici indispensabili pentru a insera realităţile experimentale în anume cadre logico-matematice şi a conferi, prin urmare, acestor realităţi o explicaţie ştiinţifică[30]. Experimentul şi observaţiile ştiinţifice, cu alte cuvinte informaţiile perceptive, decid care este structura logico-matematică adecvată pentru explicarea realului (de exemplu alegerea de către Einstein a unui model geometric riemanian pentru explicarea fenomenelor gravitaţionale a fost dictată, în acest sens, de datele experienţei). Asimilarea realului înregistrat prin cunoştinţe perceptive la structuri logico-matematice este întotdeauna parţială, incompletă. Dintre aspectele realului perceput, unele sînt, prin urmare, deduse, explicate ştiinţific, altele doar constatate. Pe măsura progreselor ştiinţei, graniţa care desparte elementele deduse de elementele constatate se deplasează prin extinderea continuă a domeniului realului cuprins în explicaţia ştiinţifică, fără însă ca acesta să poată cuprinde toate determinările realului, constatate senzorial. Orice realitate are determinări întîmplătoare, care nu pot fi asimilate unor structuri logico-matematice şi nu pot fi deci prevăzute şi explicate decît în mod probabilistic[31]. Cunoştinţele perceptive ne dau informaţii despre aceste determinări întîmplătoare, ireversibile şi imprevizibile ale realului, care sînt

---

[29] Idem, *Les Mécanismes perceptifs*, cap. VIII, *Conclusion, Epistémologie de la perception.*

[30] *Les mécanismes perceptifs*, cap. VIII.

[31] Vezi M. Flonta, *Întîmplarea şi determinismul concret*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 6.

ireductibile la structuri logico-matematice. Datele perceptive furnizează singura cunoaştere posibilă despre stările reale care nu sînt deductibile şi rămîn inaccesibile explicaţiei ştiinţifice.

În concluzie, cunoştinţele perceptive, deşi sînt un moment necesar în orice proces de cunoaştere a realului, nu sînt sursa, izvorul cunoaşterii, cum susţine empirismul.

Abstractizarea, ca proces de constituire a conceptelor, se realizează prin structuri mintale care nu iau naştere, cum am văzut, pe baza constatărilor perceptive, ci a schemelor de coordonare a acţiunilor subiectului asupra obiectului. Structurile logico-matematice care intervin în procesul de elaborare a noţiunilor (abstracţiilor) caracterizează o etapă superioară în dezvoltarea inteligenţei, definită de psihologia actuală ca activitate de coordonare a acţiunilor. Cunoaşterea perceptivă a realităţii se dobîndeşte prin organizarea datului de către structuri mintale care nu-şi au izvorul în percepţie, ci, în ultimă instanţă, în interacţiunea practică subiect-obiect.

Adevărata sursă a cunoaşterii este practica, ca ansamblu al acţiunilor subiectului asupra realului. Acest principiu fundamental al gnoseologiei marxiste, exprimat de către Marx în *Teze despre Feuerbach*, se impune ca una din concluziile epistemologice fundamentale ale cercetării psihogenetice a structurilor cognitive şi ale mecanismelor cunoaşterii. „Punctul de plecare al cunoaşterii este constituit din acţiunile subiectului asupra realului"[32]. Practica este izvorul cunoaşterii în primul rînd, fiindcă coordonarea acţiunilor reale şi apoi a acţiunilor reprezentate şi posibile constituie izvorul structurilor mintale ale subiectului cunoscător. Aceste structuri sînt o sursă de organizare şi reorganizare continuă pentru percepţie; ele dirijează activităţile perceptive şi asigură astfel adecvarea cunoştinţei perceptive la obiect; pe de altă parte, prin activitatea acestor structuri, cunoaşterea depăşeşte limitele unei informaţii despre stările actuale, momentane ale realităţii, anticipează stările viitoare, le reconstituie pe cele trecute şi explică stările actuale şi trecute ale realului, precum şi realizarea necesară a celor viitoare.

[32] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie...*, t. II, p. 341.

METODELE DE ELIMINARE A PROCESELOR PERTURBATOARE DIN SISTEMELE ACTIVITĂŢILOR SOCIAL-UMANE

DE

CĂTĂLIN ZAMFIR

Marx a elaborat în mod special o teorie a sistemului social general. Accentul cercetărilor sale s-a plasat pe analiza structurii sistemului social, a relaţiilor determinate care se stabilesc între mulţimea activităţilor social-umane care intră în compoziţia sa — activităţile economice, politice, juridice, morale, religioase etc. În plus, el a determinat cîteva configuraţii structurale fundamentale (formaţiunile sociale), analizînd organizarea şi dinamica lor. Atenţia s-a concentrat mai puţin asupra definirii unor concepte mai abstracte : activitate, acţiune, structură, organizare, funcţie etc. Ele sînt implicate în gîndirea sa, fiind folosite adesea. În această privinţă, contribuţii interesante au fost aduse şi de o serie de sociologi occidentali contemporani. Teoria organizării, recent constituită, aduce în acest domeniu o perspectivă fructuoasă.

În studiul de faţă, fragment al unei lucrări mai mari, este abordată o problemă de mare interes pentru organizarea şi funcţionarea sistemelor activităţilor social-umane (iar nu a sistemelor sociale, care sînt totalităţi structurate ale activităţilor social-umane existente la un moment dat). Pentru aceasta, este folosit un sistem de concepte definite pe baza decantării unor sensuri mai abstracte din teoria lui Marx (conceptul de activitate, factorii organizării activităţii etc.), cît şi pe baza unor elemente conceptuale din gîndirea altor teoreticieni contemporani.

Teoria modernă a organizării a pornit de la studiul unor sisteme de activitate particulare : întreprinderile. Pe măsura dezvoltării sale, cît şi sub influenţa ciberneticii, a devenit tot mai clar faptul că această teorie poate fi uşor generalizată, tinzînd să devină o teorie a tuturor sistemelor sociale care se bucură, într-un grad mai mare sau mai mic, de proprietatea organizării.

Ne vom ocupa aici de o problemă mai specială : metodele de care sistemele activităţilor social-umane dispun pentru eliminarea proceselor

Rev. filoz., **16**, 7, p. 809—819, Bucureşti, 1969

perturbatoare care apar în circuitele lor. Pentru aceasta este necesară, mai întîi, definirea cîtorva concepte cu care se va lucra.

Sistemul unei activități social-umane este considerat aici ca o mulțime de acțiuni, comportamente, organizată într-un mod adecvat satisfacerii unei necesități sau unui grup de necesități[1]. Satisfacerea unei (unor) necesități de către sistemul unei activități este definită ca *funcție* (funcții) a respectivului sistem. Numim *finale*, funcțiile (respectiv necesitățile) pe care un sistem (o organizare) le are de îndeplinit prin însăși construcția sa, adică funcțiile *în jurul* cărora se organizează respectivul sistem. Sistemul oricărei activități se intersectează cu o mulțimę de alte necesități, cerințe funcționale, care apar pentru el ca *laterale*[2]. O întreprindere, de exemplu, pe lîngă funcțiile sale finale (realizarea unui produs), se intersectează în activitatea sa cu o mulțime de alte necesități, care, pentru realizarea funcției sale finale, nu prezintă o importanță directă — necesitățile altor întreprinderi, ale diferitelor instituții politice, ales istemelor familiale, necesitățile provenite din structura biopsihică a participanților săi.

Numim *procese comportamentale* (simplu, procese) acțiunile, comportamentele, activitățile care apar în circuitele unui sistem. Orice proces comportamental este declanșat de o necesitate care intersectează respectivul sistem, fie finală, fie laterală, avînd funcția de a satisface respectiva necesitate. Pentru o necesitate anumită, un proces comportamental oarecare poate avea *trei valori funcționale* : 1) valoare pozitivă — procesul este *funcțional* în raport cu respectiva necesitate, 2) valoare negativă — procesul este *disfuncțional* în raport cu respectiva necesitate, adică împiedică realizarea ei, și 3) valoare nulă — procesul este *neutru funcțional* în raport cu respectiva necesitate.

Să numim *punct de incidență* între o necesitate și sistemul unei activități punctul din sistem în care există un proces comportamental prezentînd pentru respectiva necesitate o valoare funcțională (pozitivă, negativă sau nulă). Într-un punct situat în spațiul unui sistem pot avea puncte de incidență două sau mai multe necesități. Acest caz prezintă o situație de un interes special pentru teoria organizării. Între necesitățile care au puncte de incidență comune sînt posibile următoarele relații : necesitățile pot fi *convergente* — procesele induse în punctul de incidență au valori funcționale pozitive pentru toate necesitățile în cauză (sînt reciproc funcționale) ; *divergente* — cînd procesele induse au valori funcționale negative pentru celelalte necesități (sînt reciproc disfuncționale) ; necesitățile pot fi *paralele* — procesele comportamentale sînt reciproc neutre funcțional.

Din punctul de vedere al sistemului unei activități, se numesc procese funcționale procesele care sînt funcționale pentru necesitatea finală a respectivului sistem ; procese disfuncționale — procesele disfuncționale în raport cu respectiva necesitate finală și, în fine, procese neutre — cele care sînt aici neutre funcțional. Procesele disfuncționale pot fi numite și *procese perturbatoare*.

Fiecare sistem este interesat să promoveze procesele comportamentale funcționale în raport cu necesitatea sa finală și să le excludă pe cele

[1] În acest sens folosea Marx termenul de *activitate*, în *Ideologia germană*.

[2] R. K. Merton folosește termenul de funcție laterală într-un mod în general analog cu cel folosit aici — vezi lucrarea sa, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965.

disfuncţionale. Pentru aceasta, el îşi construieşte un *sistem valorico-normativ*, care conţine, sub formă de valori şi norme, comportamentele prezentînd pentru sine o oarecare valoare funcţională. Şi anume : procesele comportamentale cu valoare funcţională pozitivă, în raport cu funcţia finală a sistemului, vor fi valorizate pozitiv şi impuse normativ, în timp ce procesele comportamentale cu valoare funcţională negativă vor fi valorizate negativ şi excluse normativ. *Sistemul valorico-normativ al unei activităţi reprezintă deci într-o formă transformată cerinţele funcţionale finale ale sistemului.* În realitate, orice sistem trebuie să ţină seama, într-o oarecare măsură, şi de unele necesităţi laterale. Pentru simplificare, vom face însă abstracţie de acest lucru aici.

Să presupunem un sistem avînd funcţia finală x. El va intersecta o mulţime de necesităţi laterale. Mulţimea acestor necesităţi intersectate poate fi divizată în trei subclase, dintre care, în condiţiile unui sistem suficient de complex, este puţin probabil ca vreuna să fie vidă, şi anume : (a) clasa necesităţilor laterale convergente în raport cu necesitatea finală a sistemului ; (b) clasa necesităţilor laterale paralele şi (c) clasa necesităţilor laterale divergente în raport cu funcţia finală a sistemului. Clasa necesităţilor laterale (c), prin definiţie divergentă cu clasa necesităţilor finale ale sistemului respectiv, este pentru aceasta o sursă continuă de procese perturbatoare, de tensiuni organizaţionale. Apariţia în sistemul unei activităţi a unor asemenea surse de perturbări constituie izvorul a ceea ce a început să fie în mod curent definit ca *problemă socială* (organizaţională).

Putem conclude deci că într-un spaţiu funcţional neconvergent complet, adică în spaţiul unor necesităţi între care nu există numai relaţii de convergenţă sau de paralelitate, ci şi relaţii de divergenţă, sistemul care se constituie va conţine surse de procese perturbatoare, va avea deci de înfruntat probleme organizaţionale. Procesele perturbatoare se manifestă ca atare în două planuri. În planul funcţionalităţii, apariţia lor este marcată printr-o scădere a eficacităţii activităţii, printr-o scădere deci a însăşi realizării funcţiilor finale ale respectivului sistem. În planul activităţii normative a sistemului, procesele funcţionale apar ca procese normale, adică concordante cu cerinţele formulate la nivelul sistemului valorico-normativ, iar procesele perturbatoare, disfuncţionale, apar ca procese anormale, deviante, în contradicţie cu cerinţele sistemului valorico-normativ. Merton şi Nisbet defineau problemele sociale tocmai ca un asemenea decalaj între exigenţele sistemului normativ şi realitatea comportamentală[3].

Orice sistem, prin însăşi construcţia sa, tinde spontan către înlăturarea proceselor perturbatoare din interiorul său, pentru a ridica gradul realizării funcţiilor sale finale. Pentru a înlătura procesele perturbatoare, el dispune de două metode principale : 1) metoda normativă şi 2) metoda transformării.

Metoda normativă. Procesele comportamentale perturbatoare apar sub forma unor comportamente anormale, deviante, ceea ce duce la scăderea gradului de realizare a cerinţelor valorico-normative ale sistemului. Percepînd diferenţa dintre cerinţele normative şi comportamentul de fapt, sistemul recurge la o întărire a cerinţelor normative pozitive. Sînt cerute cu şi mai mare forţă comportamentele normate care au început să fie rea-

[3] R. K. Merton şi R. A. Nisbet, *Contemporary Social Problems* — Harcourt, Brace World, Inc., 1961, *Prefaţa* şi cap. „Social Problems and Sociological Theory".

lizate într-o proporţie mai scăzută. Este prima fază a reacţiei normative. Dacă situaţia nu se ameliorează, sistemul trece la o normare negativă. Sînt formulate modurile de comportare disfuncţionale apărute şi interzise, excluse normativ. Dacă normele pozitive formulează modalităţile comportamentale funcţionale în raport cu necesităţile finale ale sistemului, normele negative au funcţia de a exclude comportările disfuncţionale, produse de necesităţile laterale divergente. Premisa acestei metode este : orice proces comportamental apărut în circuitele unui sistem este constituit din comportamentele indivizilor sau din consecinţe ale acestora. Procesele perturbatoare pot fi deci manipulate, manipulînd comportamentele indivizilor. Ele par a depinde în mod indefinit de voinţa indivizilor. De aceea sistemul face apel la individ, la conştiinţa şi voinţa sa, pentru a-l determina să promoveze numai comportamentele funcţionale, iar nu şi pe cele disfuncţionale.

Pentru realizarea funcţiei de apărare a sistemului de procese perturbatoare prin metoda normativă, sistemul dezvoltă o activitate specială — activitatea normativă—, creează mecanisme şi structuri speciale — mecanismele de menţinere[4]. Aceste mecanisme constau din crearea unor forţe de ordin organizaţional special, care să combată tendinţele disfuncţionale, prin elaborarea de norme şi impunerea lor, mobilizînd în această luptă forţele de care dispune sistemul, începînd cu cele ale conştiinţei individuale şi sfîrşind cu cele sociale — sancţiuni, constrîngeri, convingere, influenţă etc.

Metoda transformării. Dacă prin metoda normativă se acţiona nu asupra necesităţilor laterale divergente, ci asupra proceselor comportamentale induse de acestea, metoda transformării acţionează direct asupra necesităţilor laterale divergente. În funcţie de specificul necesităţilor laterale divergente, modul de a acţiona asupra lor poate fi de mai multe feluri. Sînt două tipuri generale de a acţiona asupra lor :

1. Sînt unele necesităţi care pot fi desfiinţate ca necesităţi. Dacă sursa perturbărilor se află într-o mentalitate, tradiţie, atitudine socială, a căror bază reală determinantă a dispărut, înlăturarea lor este o chestiune de educaţie şi propagandă (vezi în acest sens tehnicile de schimbare a atitudinilor, de influenţă şi propagandă). Dacă ea provine dintr-un anumit mod de organizare a vieţii, a relaţiilor interpersonale etc., sursa perturbărilor poate fi eliminată prin reorganizarea modului de viaţă, a relaţiilor interpersonale etc. De exemplu, modul de viaţă ţărănesc creează dificultăţi, conţine surse de procese perturbatoare pentru activitatea industrială. Eliminarea lor poate avea loc numai prin urbanizare, ridicare a nivelului de trai, culturalizare.

2. În cazul necesităţilor care nu pot fi desfiinţate ca necesităţi, metoda de acţiune asupra lor este diferită. Asupra acestui caz ne vom opri aici.

După cum reiese din modul în care au fost definite mai sus, relaţiile de convergenţă, divergenţă şi paralelism dintre necesităţi nu decurg în mod nemijlocit din natura respectivelor necesităţi, ci sînt în funcţie de procesele comportamentale organizate în jurul lor. Relaţiile dintre necesităţi se stabilesc la nivelul proceselor comportamentale organizate de

[4] Daniel Katz şi Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*, John Wiley & Sons, Inc., 1966, p. 79.

către ele, deci vor depinde de structura acestora. Intervine aici o proprietate deosebit de importantă a relației dintre o funcție (necesitate) și structura activității, care este organizată în vederea satisfacerii sale, pe care Bertalanffy o numea *proprietatea echifinalității*[5], iar Merton a echivalentelor sau substituitelor funcționale[6]. Această proprietate se referă la faptul că o anumită funcție (necesitate) poate fi satisfăcută pe mai multe căi, prin activități diferit organizate, echivalente deci între ele și substituibile reciproc. Dacă la nivelul unui anumit proces, două necesități erau divergente, la nivelul unui alt proces, echivalent funcțional cu primul, care l-ar substitui, ele pot deveni paralele sau chiar convergente. De aici decurge o teoremă importantă a teoriei organizării : *relația de divergență dintre două necesități poate fi schimbată în relație de paralelitate sau convergență, găsind echivalente funcționale adecvate.* Această teoremă stă la baza schimbărilor organizaționale. Transformarea relațiilor dintre necesitățile în spațiul cărora se constituie sistemul unei activități are loc în forma transformării organizaționale — un mod de organizare este substituit cu altul.

Transformarea relației dintre necesități are două variante : a) substituirea procesului comportamental determinat de o necesitate laterală, disfuncțional în raport cu necesitatea finală a sistemului, cu unul neutru sau funcțional pentru aceasta din urmă. Dacă, de exemplu, în activitatea productivă apar o serie de procese perturbatoare datorite unor necesități biopsihice ale participanților, se pot crea modalități de satisfacere ale acestora în așa fel organizate, încît ele să nu mai fie disfuncționale în raport cu necesitățile finale ale activității productive ; b) dacă acest lucru nu este posibil sau prea costisitor, sau, dacă organizarea sistemului însuși este frustrantă în mod absolut față de necesitățile laterale, producînd prin aceasta perturbări, se pot înlocui modalitățile de organizare ale sistemului însuși în așa fel încît ele să nu mai fie disfuncționale în raport cu necesitățile laterale.

★

În cele ce urmează mă voi opri mai mult asupra structurii și efectelor tentativei de rezolvare a problemelor organizaționale prin metoda normativă.

După cum se afirma mai sus, la apariția într-un punct al circuitelor sale a unui proces perturbator, sistemul poate reacționa normativ : întărește normarea pozitivă a proceselor funcționale concurate de respectivul proces perturbator, supunîndu-l totodată pe acesta din urmă unei normări negative.

Cu aceasta apare o stare de conflict între procesele comportamentale induse de necesitățile laterale divergente și cerințele normative ale sistemului. Din acest conflict pot rezulta trei stări :

a. *Insuccesul* total al reacției normative. Procesele perturbatoare continuă să aibă loc, procesul de degradare a sistemului avansînd.

b. *Succesul* deplin al reacției normative a sistemului. Procesul perturbator este eliminat complet.

c. *O stare intermediară* între cele două stări limită. O eliminare parțială a proceselor perturbatoare.

---

[5] D. Katz și R. L. Kahn, *op. cit.*, p. 25.
[6] R. K. Merton, *op. cit.*, p. 83.

Să considerăm mai cu atenţie cele trei stări rezultate posibile.

În cazul primei stări rezultate, sistemul intră într-un proces de degradare continuă, pînă cînd se descompune complet sau pînă cînd degradarea se opreşte la un anumit nivel, la care satisfacerea necesităţilor laterale divergente este realizată într-o măsură suficientă, încît să nu mai exercite presiuni importante asupra sistemului.

În cazul al doilea, excluderea procesului perturbator înseamnă, în limbajul necesităţii laterale care l-a declanşat, blocarea realizării ei, adică *frustrarea* sa. Frustrarea unei necesităţi (fie ea biopsihică, fie socială[7]) declanşează o serie de *procese de frustrare* — tensiuni psihice şi sociale, boli psihice, agresivitate etc. Procesele de frustrare declanşate prin reacţia normativă se propagă, la rîndul lor, pe circuitele sistemului, unele dintre ele fiind funcţionale, altele neutre, iar altele disfuncţionale. Se pare însă că cea mai mare parte a proceselor de frustrare sînt prin însăşi natura lor disfuncţionale în raport cu orice sistem de activitate. Un lucru este cert însă. Rezultatul reacţiei normative faţă de un proces perturbator, chiar în cazul succesului său complet, nu poate fi restaurarea stării sistemului aşa cum era el înainte de apariţia procesului perturbator. În circuitele sistemului apar un grup de procese de frustrare, plus procesele declanşate de reacţia normativă însăşi, aproape necunoscute încă.

Se poate afirma deci că victoria normativă într-un punct a unui sistem *este plătită întotdeauna* cu apariţia în alte puncte ale sale a unor procese perturbatoare de frustrare, procese perturbatoare *secundare* în raport cu procesele perturbatoare *primare*, excluse normativ. Împotriva lor sistemul poate lupta mult mai greu. În primul rînd sînt mult mai difuze. În al doilea rînd, împotriva lor nu se mai poate lupta printr-o acţiune de transformare directă, primară, ci secundară, înlăturîndu-se cauza cauzei care le-a produs. Şi împotriva lor sistemul ia măsuri de apărare normativă, blocîndu-le şi declanşînd prin aceasta o altă serie de procese de frustrare *terţiare*. Pe această cale, sistemul riscă să se angajeze indefinit.

Un sistem plăteşte întotdeauna, în altă parte şi cu altă monedă, necesităţile pe care le-a frustrat. *Cu cît el va reacţiona mai puternic împotriva proceselor perturbatoare, cu atît se va expune mai mult, în alte puncte ale sale, altor procese perturbatoare.* Acesta este paradoxul şi limita principială totodată a folosirii metodei normative de către sistemele social-umane.

Se naşte în acest punct o problemă deosebit de complicată pentru sistem. Lăsată la voia sa, satisfacerea unei necesităţi laterale divergente pune în primejdie însuşi sistemul prin procesele perturbatoare generate. Reacţia normativă puternică faţă de ele naşte prin frustrare un grup de alte procese perturbatoare, care, prin intensitatea şi mulţimea lor, creează sistemului dificultăţi care pot fi, în unele cazuri, tot aşa de serioase sau chiar şi mai serioase decît dacă s-ar fi lăsat procesele perturbatoare la voia lor. Sistemul se află deci în situaţia că atît starea rezultată (a), cît şi starea (b), adică atît neluarea nici unei măsuri împotriva proceselor perturbatoare, cît şi luarea unor măsuri prea energice, îl pot pune în pericol. Amîndouă stările sînt deci pentru funcţionarea sistemului, în condiţiile existenţei

[7] Psihologia, în special pornind de la Freud, a analizat mai pe larg frustrarea biopsihică şi modurile ei de manifestare. Frustrarea socială (a unei necesităţi sociale) a fost mult mai puţin cercetată.

sale concrete, deopotrivă de disfuncționale. Soluția optimă pentru funcționarea sistemului în condiții date, reale, iar nu în condiții ideale, apare a fi mai degrabă o stare de echilibru : se blochează parțial satisfacerea necesităților laterale divergente pînă la punctul la care procesele perturbatoare rezultate din această frustrare sînt suportabile pentru sistem, lăsîndu-se și un anumit grad de satisfacere a lor, în limitele în care aceasta nu perturbă prea grav realizarea funcțiilor finale ale sistemului. În acest caz, sistemul își construiește o serie de mecanisme de reglare, a căror funcție este aceea de a coborî exigența satisfacerii necesităților finale ale sistemului, de a scădea eficacitatea mecanismelor sale de protecție normativă și de a promova, într-o anumită proporție satisfacerea necesităților laterale neglijate. Se poate considera că orice sistem tinde în mod spontan către realizarea acestei stări de optim funcțional. Nu înseamnă însă că starea reală a sistemelor este cea optimă. Aici intervin o mulțime de alte procese care împiedică atingerea acestui optim, asupra cărora nu ne vom opri aici.

Această stare de echilibru, funcțională pentru sistemul organizațional plasat în anumite împrejurări reale, din punctul de vedere al funcționării sale normale—adică așa cum este ea descrisă și cerută la nivelul sistemului normativ și al aspirațiilor și idealurilor care decurg din acesta—, apare ca o *stare de degradare*.

Măsura degradării, astfel înțeleasă, a unui sistem este dată de diferența dintre nivelul funcționării sale normale și nivelul funcționării sale reale. Nivelul funcționării sale normale este o stare care pentru conștiința sistemului apare mereu ca de atins. Aceasta nu înseamnă că poate fi atinsă în mod real. Dacă o atinge sau nu, sau măsura în care o face, depinde de interacțiunile sale cu mediul în care funcționează.

Faptul că un sistem nu funcționează la nivelul său normal, ci mereu cu un anumit grad de degradare este indicele că în spațiul social-uman organizat de sistemul respectiv există necesități a căror satisfacere nu este asigurată într-un cadru instituțional.

Sistemul, așa cum este el formulat la un moment dat, nu este interesat decît în crearea unui cadru favorabil satisfacerii necesităților în jurul cărora el s-a constituit, deci care apar pentru el ca finale. Pentru el, celelalte necesități care îl intersectează apar ca laterale, ca „răuri" inevitabile. El le poate recunoaște existența, ca imposibil de înlăturat, dar prin însăși construcția sa, el nu le are ca obiective de satisfăcut. De aceea el s-ar dispensa foarte ușor de satisfacerea lor. Prin definiție, necesitățile laterale nu sînt necesități ale sistemului pe care îl intersectează. Aici se găsește limita principială a oricărui sistem organizațional. Pentru el nu există decît necesitățile a căror realizare i-au fost puse ca necesități finale prin construcție. Conflictul care apare între un sistem organizațional și o necesitate laterală, în raport cu el, are un rol motor. El forțează sistemul să facă ceea ce acesta, prin însăși construcția sa, nu este capabil să facă, și anume să ia în considerație și satisfacerea acestei necesități, nu pentru că ar considera-o necesară cu adevărat, ci pentru că ea îi produce perturbări, pentru că nu o poate înlătura. Conflictul este deci modalitatea de satisfacere a necesităților neluate în considerare de către un sistem oarecare, iar pe de altă parte are funcția de a determina înlocuirea unui tip de organizare prin altul mai perfecționat.

Tăria reacției normative a unui sistem împotriva proceselor perturbatoare apare aici ca fiind funcție nu numai de gradul de interes pe care acesta îl resimte pentru realizarea funcțiilor sale finale, ci, mai profund, de acest echilibru funcțional care face dintr-o stare de aparentă nerealizare, degradare, o stare optimă de funcționare.

Funcționarea unui sistem organizațional la un anumit nivel de degradare este determinată nu numai de echilibrul care se stabilește între el și necesitățile laterale, ci de un echilibru mai general, la care el participă doar ca parte. Societatea în ansamblul său, ca totalitate, este un sistem de sisteme care interferează unele cu altele și care în multe puncte apar ca divergente. La limită, realizarea unuia se face prin nerealizarea celorlalte. De aceea funcționarea optimă a vieții sociale în ansamblul ei este condiționată de stabilirea unui anumit nivel de realizare a fiecărei dintre necesitățile sociale și individuale în spațiul cărora ea se constituie. Se stabilesc între sistemele componente atît priorități, cît și sacrificii reciproce.

★

O situație care prezintă un interes deosebit este aceea în care necesitatea laterală divergentă este ea însăși o valoare recunoscută de către colectivitate, neputînd fi deci exclusă de către sistemul luat în considerație printr-o normare negativă. În acest caz, soluția cea mai convenabilă este crearea unei priorități formulate explicit și oficial. Nu în toate cazurile însă este posibilă formularea de asemenea priorități. În aceste din urmă cazuri, punctul în care se intersectează cele două necesități este lăsat nedefinit din punctul de vedere formal al sistemului. Sînt recunoscute ambele cerințe, fără a se constata formal relația lor divergentă. Formalismul organizațional — adică definirea de către sistem a tuturor modurilor de comportare în toate situațiile — nu este complet, are puncte de discontinuitate, care, dacă ar trebui să fie acoperite ar urma să fie însoțite de recunoașterea unor contradicții. Nefiind exprimate la nivel formal, social, contradicția este împinsă la nivelul conștiinței individuale. Individul, iar nu sistemul, este împins în dilemă, în situații conflictuale din punctul de vedere al valorilor, normelor, datoriilor. Societatea nu-i acordă aici nici o modalitate de decizie legală, adică nici un sistem de priorități. În aceste cazuri, salvarea sistemului se face prin sacrificarea individului. Acesta ispășește imperfecțiunea sistemelor organizaționale la care participă, lipsa lor de integrare și contradicțiile de care suferă[8]. Fiecare cerință este salvată, continuînd să fie cerută formal, vina încălcării oricăreia fiind transferată individului.

★

Folosirea metodei normative are o serie de importante consecințe asupra proceselor cognitive care se constituie în interiorul sistemului. Spuneam mai sus că apariția unor procese perturbatoare într-un sistem constituie sursa potențială a problemelor organizaționale. Pentru ca procesele perturbatoare să devină *probleme* ale respectivului sistem, fie în calitatea lor de procese disfuncționale, fie în aceea de procese anormale, deviante,

[8] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, în M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P. U. F., 1966, p. XXI; vezi și L. K. Frank, *Society as the patient*, în *Dimensions of Social Psychology*, Scott, Foresman and Comp., p. 53; vezi și L. T. Wilkins, *Social Deviance*, Londra, Tavistock Publications, 1964, p. 79.

trebuie ca ele să fie conştientizate. Merton considera că problemele sociale apar în urma *conştientizării* decalajului dintre norme şi realitatea comportamentală. Problema socială (organizaţională) constă dintr-o asemenea definire a situaţiei, încît din ea să decurgă modalitatea rezolvării sale sau, cel puţin, să implice necesitatea găsirii unei soluţionări.

Un asemenea decalaj obiectiv, dar neperceput, neconştientizat, nu poate fi pentru o colectivitate o problemă. Prin conştientizarea sa se declanşează o tendinţă spre rezolvare, adică spre acţiune. Cînd nu există însă mijloacele, posibilităţile rezolvării unei probleme organizaţionale, deci ale înlăturării într-un fel sau altul a decalajului existent, perceperea lui, conştientizarea, formularea sa ca problemă creează tensiuni, avînd, prin însuşi acest fapt, consecinţe disfuncţionale. Acest lucru a fost exprimat încă de Marx. O epocă — spunea el — nu-şi pune decît problemele pe care le poate rezolva. Îndepărtarea unei asemenea disfuncţionalităţi provenite din punerea unor probleme pentru care sistemul nu posedă soluţii face să intervină o serie de mecanisme organizaţionale, avînd rolul de a împiedica perceperea decalajului sau, în orice caz, perceperea lui nu sub forma unei probleme de rezolvat.

Este cazul fenomenului de *ignoranţă pluralistică*, formulat de Allport[9]. Acesta constata faptul, curios la prima vedere, că într-un sistem nu există o percepere realistă a amplorii încălcării unor norme. Există tendinţa de a se considera un volum al încălcărilor, deci al comportamentului deviant, mai mic decît cel existent în realitate. Acest fenomen nu este un efect pur de cunoaştere, de percepere, ci are o explicaţie funcţională. Perceperea adevăratei proporţii a încălcărilor, a deviaţiilor ar avea consecinţe negative pentru respectarea normelor în condiţiile în care sistemul nu are mijloacele eficace pentru eliminarea lor. De aceea sînt ridicate obstacole în calea circulaţiei informaţiei de acest gen. Sistemul însuşi este interesat în formarea unei impresii de genul ignoranţei pluralistice.

Un fenomen de acest fel se petrece şi în cazul cunoaşterii din interiorul sistemului a cauzelor care produc procese perturbatoare. Există o tendinţă marcată de a se ignora sau de a se cunoaşte parţial şi denaturat necesităţile laterale. Cunoaşterea lor ar însemna, în mare parte, *recunoaşterea* lor ca necesităţi, care nu pot fi rezolvate prin simpla negare normativă. Mai mult, recunoaşterea lor ca necesităţi ar scădea eficacitatea normării lor negative, deci ar fi disfuncţională în raport cu aceasta. Cunoaşterea în interiorul sistemului organizaţional îndeplineşte funcţii în însuşi sistemul organizaţional din care face parte, se conformează cerinţelor acestor funcţii şi deci poate fi înţeleasă în mecanismele sale numai luîndu-se în consideraţie aceste funcţii.

Dacă este adevărat că cunoaşterea în interiorul sistemelor organizaţionale are funcţii în ele şi deci se va constitui nu numai ca simplă reflectare, fiind grevată de cerinţe extracognitive, care îi diminuează veridicitatea, în cazul în care un sistem alege ca mod de rezolvare a problemelor sale organizaţionale metoda normativă, cunoaşterea de aici va fi cu atît mai perturbată. Dimpotrivă, sistemele care tind să adopte pentru rezolvarea problemelor lor organizaţionale metoda transformării vor fi determinate, prin înseşi necesităţile impuse de această metodă, la o cunoaştere cît mai adecvată a situaţiei reale. Cu cît un sistem va fi mai mobil, mai dispus la tran-

[9] Vezi dezbaterea pe larg a problemei în D. Katz şi R. L. Kahn, *op. cit.*, p. 53.

sformări, cu atît cunoaşterea în interiorul său va tinde către o înţelegere mai adecvată a realităţii, şi invers, cu cît un sistem organizaţional va fi mai puţin mobil, cu cît nu va accepta schimbarea ca metodă de rezolvare a problemelor sale, cu cît deci va folosi mai mult metoda normativă, cu atît el va dezvolta în interiorul său o cunoaştere mai puţin adecvată.

În privinţa alegerii metodelor de acţiune asupra proceselor perturbatoare, în literatura actuală de teorie a organizării există o explicaţie destul de larg răspîndită. În virtutea inerţiei lor, sistemele sînt tentate în primul moment a adopta metode normative, hotărîndu-se mai greu pentru rezolvarea problemelor ivite prin transformări organizaţionale. Se pare că lucrurile stau într-adevăr aşa, însă mai sînt necesare o serie de precizări suplimentare. Pe de o parte, avem de-a face cu o tendinţă inerţială a oricărui sistem, care provine din necesitatea sa de autoapărare. Transformările care sînt necesare trebuie să învingă mai întîi forţele de autoapărare ale sistemului. Apoi, metoda normativă nu cere un proces de creaţie, de invenţie, ci are la bază o gîndire relativ simplă şi dată spontan în însăşi funcţionarea sistemului. În plus, ea este, pînă la un punct, cea mai puţin costisitoare dintre toate. Ea nu cere mijloace suplimentare. Forţele şi instrumentele folosite se găsesc deja prezente în orice sistem. Ele trebuie puse doar în mişcare. În general, nu este nevoie de a crea dispozitive noi de acţiune.

De aceea metoda normativă este metoda cea mai la îndemînă a sistemelor de a elimina procesele perturbatoare. Sistemele tind în mod spontan, natural să adopte această metodă. Cu ajutorul ei, în principiu, un sistem poate elimina orice proces perturbator care apare în circuitele sale. Este însă şi metoda cea mai puţin eficace. Dacă în principiu se poate lupta normativ împotriva oricărui proces perturbator, nu înseamnă, totodată, că se şi poate cîştiga această luptă. Se blochează, cel mult, doar realizarea necesităţilor laterale divergente, dar ele, *ca necesităţi*, cu presiunea lor continuă asupra comportamentului, nu sînt înlăturate.

Mai există încă un aspect. Orice trasformare implică primejdia dezorganizării. Renunţarea la vechea organizare poate crea pericolul neputinţei de a mai putea pune o alta în loc. Acest pericol este invers proporţional cu nivelul atins de cunoaştere. Cunoaşterea poate înlătura consecinţele negative provenite din acţiunea de transformare greşită, indicînd mult mai precis condiţiile în care este sau nu recomandabilă transformarea. Ea poate indica nu numai probabilitatea reuşitei, dar şi mijloacele acesteia. Cu cît nivelul de cunoaştere este mai scăzut, cu atît tendinţa de a rezolva problemele organizaţionale nu prin transformare, ci prin normare este mai mare, fiind mai funcţională, în sensul că micşorează probabilitatea primejdiilor. Dezvoltarea cunoaşterii dă o siguranţă sporită acţiunilor de schimbare, mărind cu aceasta probabilitatea ca sistemul să aleagă mijlocul mai eficace al transformării.

Alegerea transformării ca soluţie la problemele organizaţionale nu este condiţionată însă numai de nivelul atins de cunoaştere, ci şi de posibilităţile acţiunii de transformare. Cunoaşterea nu poate, decît între anumite limite, să construiască noi modalităţi de organizare, care să înlăture divergenţele funcţionale. Programul de acţiune este o construcţie în sistemul de activităţi posibile, în posibilul comportamental. Posibilul în care se construieşte sistemul organizaţional nu este însă un posibil comporta-

mental pur, ci un posibil *comportamental-instrumental*. Comportamentul social, care este materia de construcție a sistemelor activităților social-umane, este prin definiție un comportament instrumental, nu este un pur comportament biopsihologic, ci un comportament care se realizează de-a lungul instrumentelor cultural create, atît al celor materiale, cît și al celor spirituale (mașini, forțe, produse, instrumente în general, instituții, cunoștințe etc.). Marx a adus aici o contribuție fundamentală la explicarea sistemelor activităților social-umane. Analizînd sistemul activității de producție a bunurilor materiale, Marx a evidențiat faptul că modul în care el se organizează este în funcție de posibilitățile structurale ale complexului comportamental-instrumental, existent la un moment dat. Și anume : modul de organizare a activității de producție a bunurilor materiale, adică relațiile de producție, în primul rînd, este determinat de caracterul forțelor de producție. Dezvoltarea forțelor de producție, adică a mijloacelor de producție în special, duce la reorganizări în întreg modul de producție. Teza poate fi cu ușurință generalizată pentru orice sistem de activitate social-umană. Se poate spune deci că *modul de organizare al unei anumite activități este în funcție de posibilitățile comportamental-instrumentale existente la un moment dat în care ea urmează a se constitui.*

Considerînd constante necesitățile finale și laterale în spațiul cărora se construiește o anumită activitate, modul ei de organizare va fi în funcție de posibilitățile acționale pe care le oferă instrumentele sociale, materiale și spirituale, existente. Dacă se consideră și acest factor constant, se poate determina, între anumite limite, mulțimea soluțiilor organizaționale posibile aici.

Folosirea metodei transformării în soluționarea problemelor organizaționale trebuie să țină seama de posibilul organizațional dat, determinat de caracterul instrumentelor disponibile. Transformarea organizării nu este o chestiune de pură subtilitate a cunoașterii. Nu este o construcție într-un spațiu de posibilități indefinite, ci într-un spațiu de posibilități determinat obiectiv. Formularea de soluții în vederea eliminării problemelor organizaționale trebuie să ia în considerație două elemente determinante : a) mijloacele social-culturale și umane existente și disponibile totodată, la nivelul cărora se poate imagina transformarea, și b) posibilitățile de creare a unor noi instrumente de acțiune, dependente și ele, la rîndul lor, de posibilitățile instrumentale, energetice, economice, cognitive etc. existente.

Postulatul perfecționării indefinite a unui sistem dat trebuie amendat deci cu unele specificări dictate de considerațiile expuse mai sus. Perfecționarea organizării este posibilă relativ la cadrul situațional dat, la nivelul social-istoric de dezvoltare a întregii vieți sociale. Pentru a fi utilă, cunoașterea trebuie să definească cu precizie maximă posibilitățile existente și în cadrul lor să construiască soluții. Altfel ea va aluneca în mod sistematic în sfera utopiei.

Apelul unui sistem la mijloace normative pentru rezolvarea problemelor sale organizaționale nu poate fi considerată deci ca provenind dintr-o simplă tendință inerțială, ci de multe ori ea este singura posibilă în condițiile concrete date. Aceasta se întîmplă în cazul în care nu există mijloace posibile eficace ale acțiunii transformatoare sau cînd, pur și simplu, ele nu sînt la dispoziția sistemului respectiv.

ANALIZA LOGICĂ A CONJUNCȚIILOR DIN LIMBA ROMÂNĂ

DE

GH. ENESCU

1. Intensificarea utilizării aparatului simbolic și a formalizării în logica formală a dus la o anumită ruptură între această logică și limbajul comun. Această ruptură este însă nu numai în detrimentul limbajului comun, care are nevoie să-și recunoască structurile logice pentru a se putea perfecționa și funcționa în condiții de cît mai mare eficiență, dar ea este în același timp dăunătoare logicii însăși, care se izolează în acest fel de cel mai vast cîmp de aplicații și deci și de cea mai vastă sursă de inspirație a sa —gîndirea în limbajul obișnuit. Prin urmare, a crea punți între limbajul obișnuit și limbajul logic, a ne învăța să turnăm limbajul comun, fluid, în tiparele limbajului simbolic este o sarcină de o deosebită actualitate. Aceasta ar sparge „ermetismul" limbajului simbolic și l-ar face accesibil unui mai mare cerc de cercetători și de interesați. Tentativa aceasta se înscrie pe linia unor tendințe generale din logica de azi, care, după excesul de formalism și de „sintaxă", a intrat de mai multă vreme în faza unui „reviriment semantic". Mai multe discipline care utilizează în principal limba comună ar putea apoi beneficia de utilizarea mijloacelor logice în rezolvarea problemelor lor. Desigur, de acest lucru ar beneficia în primul rînd gramatica. Noi am ales pentru început o încercare de a considera în mod sistematic conjuncțiile din limba română sub aspectul logic formal.

Ne-am bazat pe studiul despre conjuncție publicat în cadrul tratatului de *Gramatica limbii române*[1] (p. 383—420).

Definiția dată în acest tratat conjuncției este următoarea : „Conjuncția este partea de vorbire neflexibilă care exprimă raporturi de coordonare sau de subordonare între două părți de propoziție sau între o parte de propoziție și o propoziție"[2].

Prin urmare, conjuncția este văzută ca parte de vorbire care „exprimă" raporturi între anumite expresii (expresiile enumerate în definiție).

---

[1] *Gramatica limbii române*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1963.

[2] *Ibidem*, p. 383.

Rev. filoz., 16, 7, p. 821—830, București, 1969

În lumina obsevațiilor făcute de către logicianul polonez A. Tarski cu privire la ierarhia limbajului (limbajul — obiect și metalimbaj), precum și la tipurile de limbajuri, această definiție apare ca destul de limitată, conținutul conjuncțiilor fiind redus la *raporturi între expresii*.

O conjuncție k poate fi în genere modelată pe schema *akb*, unde a și b sînt două expresii, iar k este conjuncția.

De exemplu,

plouă/sau/e soare

(întrucît ne ocupăm de semantica conjuncțiilor, poziția lor în frază sau propoziție ne interesează mai puțin și pentru moment chiar putem să facem abstracție de ea).

Ceea ce este important să subliniem de la început este faptul că domeniul de semnificație al expresiilor de tipul a k b nu este *în genere* univoc definit și, mai interesant, nici nu poate să fie astfel definit. Avem,ca să ne exprimăm în termenii lui Russell, o „ambiguitate sistematică". Într-adevăr, chiar în tratatul menționat sînt indicate următoarele domenii de semnificație :

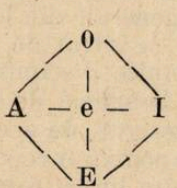
a) propoziție / raport / propoziție ;
b) parte de propoziție / raport / parte de propoziție ;
c) parte de propoziție / raport / propoziție.

Comun tuturor acestor domenii este faptul că toate cuprind raporturi între anumite expresii.

Pentru a putea delimita celelalte domenii de semnificație, vom face unele considerații privitoare la ceea ce vom numi „spațiul de semnificație" al unei expresii.

O expresie *e* se definește în limitele următoarelor coordonate : a) obiect (simbolic 0), b) individ (simbolic I), c) acțiune (simbolic A) d) alte expresii (simbolic E).

Poziția expresiei în spațiul de semnificație poate fi reprezentată astfel :



Fie expresia de forma *Nu a*, ci *b*.

1) Prin raportul cu 0, ea are sensul :
Nu obiectul *a*, ci obiectul *b*.
2) Prin raport cu I are (de exemplu) sensul :
Nu *a* cum crede I, ci (dimpotrivă) *b*
3) Prin raport cu A are (de exemplu) sensul :
Nu executa *a*, ci *b*.
4) Prin raport cu E are (de exemplu) sensul :
Nu este adevărat *a*, ci *b*.

Este evident că, din toate cazurile 1) — 4), conjuncția „ci" se referă la *raporturi între expresii* numai în cazurile 2), 4). Vom divide deci spațiul semnificației în două : spațiul extralingvistic (expresia se referă la ceva

deosebit de limbă) și spațiul lingvistic (expresia se referă la un „fapt" de limbă). Sînt cazuri în care este destul de dificil să deosebim cînd o expresie de forma *a* k *b* se referă la un spațiu și cînd la altul. De exemplu, o expresie de forma „dacă *a*, atunci *b*" pune asemenea probleme irezolvabile pentru omul fără o pregătire specială.

Exprimă propoziția „dacă Socrate e un om, atunci e muritor" o relație între propoziții sau între ceva extrapropozițional? Dar propoziția „dacă toți oamenii sînt muritori, atunci Socrate e muritor"? Sînt aceste propoziții ambigue (în sensul că pot fi interpretate în oricare din cele două subdiviziuni ale spațiului de semnificație) sau sînt univoc determinabile? În mod obișnuit, logicianul acordă expresiei de forma „dacă a, atunci b" o semnificație în domeniul propozițiilor; înseamnă aceasta că ea se poate reduce la atît?

Alfred Tarski atrăgea atenția asupra unei confuzii extrem de obișnuite și în același timp greu de sesizat: confuzia dintre utilizarea *autonimă* a expresiei (adică utilizarea expresiei pentru a vorbi despre ea însăși) și utilizarea ei *neautonimă* (adică pentru a vorbi despre ceva diferit de expresie). Este o ambiguitate care însoțește mereu limbajul obișnuit. Pentru a distinge între cele două utilizări ale expresiei ne folosim de obicei, de ghilimele, însă aceasta în scris, în vorbire putem indica prin diferite cuvinte diferența. Revenind la exemplul de mai sus, vom înțelege că „dacă toți oamenii sînt muritori, atunci Socrate e muritor" exprimă o relație extrapropozițională, dar „dacă «toți oamenii sînt muritori», atunci «Socrate e muritor»" exprimă o relație între cele două propoziții. Altfel spus, în primul caz, expresia este considerată în *limbajul-obiect*, în timp ce, în al doilea caz, ea este considerată în *metalimbaj*.

Putem noi spune că o conjuncție dată se comportă din punct de vedere logic la fel în orice interpretare? Este sigur că lucrurile nu stau astfel în toate cazurile.

Am să indic două limitări:

1) „dacă ... atunci" considerată în sens cauzal și în sens deductiv se comportă logic diferit,

2) „și" în sens extralingvistic devine uneori necomutativ (cu alte cuvinte, ordinea termenilor pe care-i leagă nu poate fi inversată).

Dacă „și" se referă la o mulțime de premise, de exemplu,

„2 + 2 = 4" și „2 + 3 = 5",

atunci ordinea termenilor (cele două propoziții) este indiferentă logic:

„2 + 3 = 5" și „2 + 2 =4".

Dacă „și" se află în următoarea expresie:

„x adormi și visă un balaur",

ordinea termenilor referitori la cele două stări de fapt — *adormi*, *visă un balaur*) nu este inversabilă, căci succesiunea

„x visă un balaur și adormi" nu este posibilă.

În stadiul de față ne interesează sensul pe care-l iau conjuncțiile atunci cînd sînt aplicate în sfera propozițiilor, aceasta deoarece logica studiază anumite relații între propoziții. Desigur că determinarea *sensului logic* (cum ne vom exprima) al conjuncțiilor poate fi un punct de plecare și pentru studiul lor prin raport cu alte domenii de semnificație decît propozițiile, aceasta cu atît mai mult cu cît unei propoziții compuse asupra altui domeniu de semnificație decît sfera însăși a propozițiilor i se poate pune

(în toate cazurile?) în corespondență o relație între propoziții. În logica simbolică, termenului „conjuncție" din gramatică îi corespunde termenii „functor" „operator" sau „conector" ș. a. Cuvîntul „conjuncție" este utilizat numai pentru desemnarea conjuncției „și". Printre functori este inclusă și negația „nu". Simbolismul pe care-l vom avea în vedere este următorul:

1. a, b, c,... desemnează propoziții,

2. $-$, $\cdot$, $\vee$, $\rightarrow$, $=$, $\rightarrow\cdot-$, $+$, $\nearrow$ /, $\swarrow$ sînt, respectiv, functorii: negația, conjuncția, disjuncția, implicația, echivalența, invers implicația, excepția, excluderea (opoziția), incompatibilitatea (contrarietatea), excepția inversă și antidisjuncția*. Vom avea deci următoarele forme de propoziții compuse care vor fi citite cu ajutorul limbajului obișnuit după cum se va arăta în tabel:

Forme	Citire
$\bar{a}$	nu a, non - a, nu este adevărat a
$a \cdot b$	a și b
$a \vee b$	a sau b, a ori b
$a \rightarrow b$	dacă a, atunci b
$a = b$	a dacă și numai dacă b
$a \ni b$	a dacă b
$a - b$	a fără b (sau a și nu b)
$a + b$	a exclude b
$a \setminus b$	nu a, ci b (sau nu a și b)
$a \swarrow b$	nici a, nici b
$a \nearrow b$	nu a sau nu b

În afară de aceste semne, vom avea unul care nu face parte din calculul logic al propozițiilor, anume semnul deducției. Expresia $a \vdash b$ va însemna „b se deduce din a".

Formele logice indicate aici exprimă de fapt cele mai importante conjuncții. Toate conjuncțiile dintre propoziții pot fi studiate cu ajutorul acestora. Folosul studierii tuturor conjuncțiilor cu ajutorul cărora putem forma propoziții adevărate sau false este deosebit de mare:

1). Determinăm sensul conjuncțiilor printr-un număr de conjuncții de bază.

2). Stabilim transformările echivalente dintre diferite propoziții compuse cu ajutorul a diferite conjuncții.

3). Stabilim raporturi de implicație între propoziții formate cu conjuncții diferite.

* Notăm că adesea semnele diferă de la autor la autor, cel puțin în parte.

2. Vom prezenta tabelul conjuncțiilor cu transcrierea lor logică. În stînga vor fi așezate schemele de propoziții formate cu ajutorul conjuncțiilor, iar în dreapta transcrierile :

Nr. Scheme de propoziții	Transcriere
1. nu *a*, ci *b*	$\bar{a} \cdot b$ sau $a \setminus b$
2. *a* ci nu *b*	$a \cdot \bar{b}$ sau $a - b$
3. nu numai *a*, ci și *b*	$(\overline{a + b}) \cdot a \cdot b$
4. *a*, dar *b*	$(a \cdot b) \cdot (\overline{a + b})$
5. *a*, dar nu *b*	$a \cdot \bar{b}$ sau $a - b$
6. *a*, dar și *b*	$a \cdot b$
7. *a*, deci *b*	$a \vdash b$
8. *a* decît (că) *b*	$a \rightarrow b$
9. *a* numai că *b*	$a \rightarrow b$
10. fie *a*, fie *b*	$a \vee b$ (Poate fi a + b)
11. fie că *a*, fie că *b*	$a \vee b$
12. *a*, iar *b*	$a \cdot b$
13. *a*, iar nu *b*	$a \cdot (a + b) \cdot \bar{b}$
14. a, însă b	a · b
15. nici *a*, nici *b*	$\bar{a} \cdot \bar{b}$ sau $a \downarrow b$
16. ori *a*, ori *b*	$a + b$ (Poate fi $a \vee b$)
17. *a* ori *b*	$a \vee b$
18. *a* sau *b*	$a \vee b$
19. sau *a*, sau *b*	$a + b$ (Poate fi $a \vee b$)
20. *a* și *b*	$a \cdot b$
21. *a* cu *b*	$a \cdot b$
22. *a* ca să *b*	$a \rightarrow b$
23. *a* ca să nu *b*	$a \rightarrow \bar{b}$
24. *a* pentru ca să *b*	$a \rightarrow b$
25. înainte ca să *a*, *b*.	$a \rightarrow b$
26. fără ca să *a*, nu *b*	$b \rightarrow a$
27. pentru ca să *a*, *b*.	$a \rightarrow b$
28. *a* cum *b*	$b \rightarrow a$
29. cum *a*, *b*.	$a \rightarrow b$
30. *a* așa cum *b*	$a = b$
31. dacă *a*, *b*	$a \rightarrow b$
32. *a* deoarece *b*	$a \cdot b$ $(b \rightarrow a)$
33. *a* deși *b*	$a \cdot (\overline{\bar{b} + \bar{a}}) \cdot b$
34. deși *a*, nu *b*	$a \cdot (\overline{\bar{a} + \bar{b}}) \cdot \bar{b}$
35. *a* fiindcă *b*	$a \cdot b \cdot (b \rightarrow a)$

Nr. Scheme de propoziţii	Transcriere
36. *a* întrucît *b*	$b \rightarrow a$
37. *a* încît *b*	$a \cdot (a \rightarrow b)$
38. *a* pînă *b*	$a \rightarrow b$
39. *a* precum *b*	$a = b$
40. *a* cu toate că *b*	$a \cdot \overline{(a + b)} \cdot b$
41. măcar că *a* · *b*	$a \cdot \overline{(a + b)} \cdot b$
42. *a* căci *b*	$a \cdot b \cdot (b \rightarrow a)$
43. *a* cînd *b*	$b \rightarrow a$
44. cînd *a*, *b*.	$a \rightarrow b$
45. chiar şi cînd *a*, *b*.	$\overline{a + b}$
46. de cînd *a*, *b*.	$a \rightarrow b$
47. pe cînd *a*, *b*	$a \cdot b$
48. pînă cînd *a*, *b*	$b \rightarrow a$
49. *a* cît *b*	$a \rightarrow b$
50. cît *a*, *b*	$b \rightarrow a$ sau $a \ni b$
51. unde *a*, *b*	$a \rightarrow b$
52. de cînd *a*, *b*	$b \rightarrow a$
53. de cîte ori *a*, *b*	$a \rightarrow b$
54. de vreme ce *a*, *b*	$a \rightarrow b$
55. în timp ce *a*, *b*	$a \cdot b$ (Poate fi şi $b \rightarrow a$)
56. o dată ce *a*, *b*	$a \rightarrow b$
57. ori de cîte ori *a* · *b*	$a \rightarrow b$
* 58. *a* pentru că *b*	$b \rightarrow a$

Tabelul poate creşte, deoarece din conjuncţiile date se pot obţine prin „combinare" altele, aşa cum în logică doi functori deosebiţi pot să dea naştere unui al treilea functor.

Urmărind sistematic tabelul de mai sus, se poate observa că multe conjuncţii conţin explicit ideea de opoziţie fie că o elimină, fie că o afirmă. De exemplu, chiar conjuncţia 1. „nu a, ci b" conţine opoziţia $(a + b)$. Transcrierea completă sub raportul informaţiei va fi, în acest caz, $a.(a + b).b$. În consecinţă, aceasta mai poate fi exprimată şi astfel : „nu *a*, ci (dimpotrivă, în opoziţie cu *a*) *b*". La fel stau lucrurile şi în cazul 2, precum şi în altele. Dacă noi totuşi n-am menţionat opoziţia (excluderea) în transcrierea logică, aceasta se explică prin faptul că în logică contează raporturile de valoare nu de informaţie (cel puţin la nivelul la care lucrăm aici). Astfel $\bar{a}.b$ este echivalentă cu $\bar{a}.(a + b).b.$, deci

$$(\bar{a}.b) = (\bar{a}.(a + b).b),$$

ceea ce se poate verifica cu ajutorul procedeelor logice.

* Explicaţiile date în tabel sînt adesea minime. Ele pot fi mult dezvoltate.

Altă observație care se impune este aceea că multe scheme constituite cu diferite conjuncții sînt logic echivalente între ele. De exemplu, „*a* sau *b*", „*a* ori *b*", „fie *a*, fie *b*" sînt echivalente. Vor fi deci echivalente toate cele ce au aceeași expresie logică sau sînt reductibile la aceeași expresie logică.

Se mai observă că schimbarea poziției conjuncției schimbă sensul expresiei. Astfel, „dacă *a*, *b*" și „*a* dacă *b*" sînt scheme diferite ca sens.

Dintre conjuncțiile de mai sus lipsește una foarte importantă, și anume virgula (,). Virgula are în multe cazuri funcția conjunctivă. Ea exprimă fie conjuncția „și", fie conjuncția „sau".

Astfel, în expresia „poate să vină Ion, Gheorghe sau Dumitru", virgula joacă rolul de „sau", în timp ce în expresia : „mamiferele, păsările, reptilele și peștii sînt vertebrate", virgula joacă rolul lui „și".

Sensul unor conjuncții în limba română poate fi așa-zis „tare" sau „slab", nefiind prea precis care dintre ele are loc la un moment dat. De exemplu, nu este prea precis dacă *a* sau *b* are sens de disjuncție neexclusivă ($a \vee b$) sau de disjuncție exclusivă ($a + b$). Noi am convenit să-l redăm prin $a \vee b$.

Unele conjuncții pot fi redate și prin expresii neconjunctive. Astfel de expresii, foarte des utilizate în matematică, sînt „condiție suficientă" și „condiție necesară". Vom avea două scheme deci : „*a* este condiția suficientă a lui *b*" și „*a* este condiția necesară a lui *b*". Faptul că *a* este numit condiție ne-ar putea duce la ideea că avem aici o implicație în care *a* este antecedent, iar *b* consecvent, adică ($a \to b$). Aceasta este însă numai aparența.

Faptul că „*a* este condiția suficientă a lui *b*" se redă într-adevăr prin „$a \to b$", dar faptul că „*a* este condiție necesară a lui *b*" nu mai poate fi transcris prin „$a \to b$", ci prin „$b \to a$" (implicația inversă). Ca urmare, expresia „*a* este condiția necesară și suficientă a lui *b*" se va transcrie prin ($a \to b$. $b \to a$) sau, mai pe scurt, $a = b$.

3. Printre problemele cele mai importante în legătură cu schemele de mai sus sînt stabilirea raporturilor de echivalență și implicație între ele. Numai cu mijloacele limbii obișnuite nu putem spune totdeauna cu precizie cînd anume avem raporturi de echivalență și cînd de implicație. De exemplu, în ce raporturi se află „nu *a*, ci *b*" cu „*b* fără *a*"? Răspunsul îl putem primi pe cale logică cum urmează : 1) dăm transcrierea logică a fiecărei scheme și 2) verificăm printr-un procedeu logic (de exemplu procedeul matricelor) dacă avem o echivalență între expresii sau o simplă implicație.

În cazul nostru vom ajunge la concluzia că schema „nu *a*, ci *b*" implică schema „dacă *b*, atunci nu *a*" — simbolic $(a \setminus b) \to (b \to \bar{a})$ — , iar schema „nu *a*, ci *b*" este echivalentă cu schema „*b* fără *a*" — simbolic :

$(a \setminus b) = (b - a)$.

Se poate de asemenea dovedi că schema „nu *a*, ci *b*" implică schema „dacă *a* atunci nu *b*", adică

$(a \setminus b) \to (a \to \bar{b})$.

În genere orice formă echivalentă cu $(a \to \bar{b})$ va fi o formă subordonată (consecvent) pentru $a \setminus b$.

Iată şi exemple. Propoziţiile : „nu plouă, ci ninge", „nu plouă şi ninge", „ninge fără să plouă", ,nu e adevărat că, dacă ninge, atunci plouă" sînt echivalente. În schimb, propoziţia „dacă ninge, atunci nu plouă" nu este echivalentă cu cele de mai sus, ci se deduce din oricare din ele.

Schema complicată „nu numai a ci şi b" este echivalentă cu schema simplă „a şi b".

$$\overline{(a+b)} \,.\, a \,.\, b = (a \,.\, b).$$

Schema „a, dar nu b" a fost redată prin schema logică „$a.\bar{b}$". În realitate, ea cuprinde explicit şi opoziţia („adversitatea") dintre a şi b. Prin urmare, o transcriere mai adecvată (informaţional) va fi $a.\,(a+b)\cdot\bar{b}\,.\bar{b}$ („a şi b care este opus lui a nu are loc"). Însă logic $a.(a+b).\,\bar{b} = (a.\bar{b})$.

4. În continuare vom da un exerciţiu de analiză logică a unui text simplu.

Nu conştiinţa individului determină existenţa sa socială, ci existenţa sa este aceea care determină conştiinţa : dar asta nu înseamnă că conştiinţa individului nu exercită nici o influenţă asupra existenţei sale sociale, ci că ea nu este factorul decisiv, de ultimă instanţă.

Pentru a analiza acest text, vom deosebi în primul rînd propoziţiile elementare :

1. Nu conştiinţa individului determină existenţa sa socială.

2. Existenţa sa este aceea care determină conştiinţa.

3. Asta nu înseamnă că conştiinţa individului nu exercită nici o influenţă asupra existenţei sale sociale.

4. Ea nu este factorul decisiv, de ultimă instanţă.

Să notăm propoziţiile respectiv cu a, b, c, d. Textul de mai sus va lua următoarea formă prescurtată : Nu a, ci b : dar nu c, ci d. La rîndul său, aceasta este o propoziţie compusă din două : Nu a, ci b şi nu c, ci d. Notînd pe prima cu α şi pe a doua cu β, vom avea ultima schemă : α dar β.

Folosind acum simbolurile logice, vom avea următoarele transcrieri :

(1) $\alpha.\beta$

(2) $(a \setminus b).\ (c \setminus d)$.

Această ultimă expresie este schema logică a textului dat mai sus. Deoarece n-am introdus explicit ideea de opoziţie între propoziţii care apare în conjuncţiile respective, ea este o schemă simplificată. Schema mai adecvată va fi :

(3) $\alpha.\overline{(\alpha+\beta)}.\beta$

pentru

$$\alpha.\beta,$$

iar pentru

$(a \setminus b).(c \setminus d)$ vom avea

(4) $[(a/b).(a+b)].[(c/d).(c+d)]$.

Sau, avînd în vedere că

$a \setminus b = \bar{a}.b$ şi

$c \setminus d = \bar{c}.d$,

vom avea schema

(5) $[\bar{a}.b\cdot(a+b)].[\bar{c}.d.(c+d)]$.

Cum între membrii acestei expresii este exclusă opoziția, așa cum se vede din (3), vom nota și acest lucru :

(6) $[\bar{a}.b\cdot(a+b)].[(\bar{a}.b.(a+b)] + [\bar{c}.d.(c+d)]\}.[\bar{c}.d(c+d)]$.

Schema (6) este echivalentă cu schema (2) din punct de vedere logic, totodată, ea este o expresie mai adecvată (sau chiar cu o anumită indulgență pe deplin adecvată) textului dat mai sus.

5. În vederea completării posibilității de analiză logică a textelor obișnuite cu ajutorul calculului propozițiilor, vom adăuga încă următoarele observații.

Unele propoziții sînt constituite cu ajutorul expresiilor „toți" (propozițiile universale) și „unii" (propozițiile particulare). Deoarece calculul simplu al propozițiilor nu dispune de semne, pentru aceste expresii se poate apela la următorul procedeu : vom descompune propozițiile universale și particulare în anumite expresii fără termeni „toți" și „unii" *.

Propoziția universal-afirmativă este de forma „Toți A sînt B" va fi transformată în

„dacă ceva este A, atunci el este B".

Propoziția universal-negativă de forma „Nici un A nu este B" va fi transformată în

„dacă ceva este A, atunci nu este B".

Propoziția particular-afirmativă de forma „Unii A sînt B" va fi transformată în

„ceva este A și este B".

Propoziția particular-negativă de forma „Unii A nu sînt B" va fi transformată în

„ceva este A și nu este B".

Iată și exemple :

1. Toți oamenii sînt muritori = dacă ceva este om, atunci el este muritor.
2. Nici o pasăre nu este mamifer = dacă ceva este pasăre, atunci nu este mamifer.
3. Unii studenți sînt sportivi = ceva este student și sportiv.
4. Unii muncitori nu sînt strungari = ceva este muncitor și nu este strungar.

Datorită acestor transformări, noi putem aplica aparatul logicii propozițiilor pe o arie mai largă în analiza textelor.

Mai observăm că ceea ce în logică se numește „transformarea echivalentă" în limba obișnuită se numește „parafrazare". În acest fel, logica ne permite să găsim cu ajutorul calculului toate parafrazările unei propoziții.

Să parafrazăm propoziția „toți oamenii sînt muritori". Vom avea „dacă ceva este om, este muritor", „ceva nu poate fi om și nemuritor", „ceva sau nu e om sau, dacă nu e muritor", „dacă ceva nu e muritor, nu e nici om", „este imposibil ca ceva să fie om și nemuritor" etc. Să notăm predicatul „a fi om" cu O și predicatul „a fi muritor" cu M. Vom

* Această transformare este permisă totuși numai în limitele prescrise în acest studiu.

avea atunci schema logică corespunzătoare parafrazărilor de mai sus:

$$O \rightarrow M = \overline{O.\overline{M}} = \overline{O} \curlyvee M = \overline{M} \rightarrow \overline{O} = O \nearrow \overline{M} = \ldots$$

Avînd în vedere semnificaţia logică a conjuncţiilor (vezi tabelul), putem să ne dăm seama că există şi *un alt soi de parafrazare* care nu implică trecerea de la structură logică la alta (căci nu toate conjuncţiile au sens logic independent). În acest chip ideile de mai sus pot fi exprimate şi astfel: „muritor dacă om", „deoarece e om e muritor", „întrucît e om e şi muritor", „cînd e om e şi muritor", „fără a fi muritor nu e om", „e om numai că trebuie să fie muritor", „unde e om e şi muritor", cît e om e şi muritor", „o dată ce e om e şi muritor", ori de cîte ori e om e şi muritor" etc. Se poate observa că, în limba curentă, foarte multe conjuncţii au sens de implicaţie (exprimată ca un fel de simultaneitate a lui *a* ori *b*.

Dacă limba obişnuită este tratată (în parte) ca un fel de metalimbaj al limbajului simbolic (ceea ce se şi întîmplă), atunci conjuncţiile din limba obişnuită vor fi tratate ca „moduri de a citi" operatorii logici. Din această mulţime de modalităţi de exprimare logică am ales pe cele mai adecvate, însă nu trebuie conchis că acelea sînt singurele posibile. Din tabel se poate observa, de exemplu, că implicaţia poate fi exprimată în foarte multe feluri.

Din cele de mai sus decurge că noi putem opera o clasificare logică a conjuncţiilor limbii române, adică le vom putea grupa după operatorii pe care ele îi exprimă: *clasa operatorului conjuncţiei*, *clasa operatorului disjuncţiei*, *clasa operatorului implicaţiei* etc. Gruparea se poate constitui uşor după tabelul dat mai sus.

Trebuie să se aibă în vedere însă că, aşa cum am mai spus, o conjuncţie a limbii obişnuite (un „operator natural", cum am să numesc o astfel de conjuncţie) nu poate fi redată totdeauna printr-o expresie logică simplă. De cele mai multe ori, ea conţine explicit ceea ce limbajul simbolic conţine numai implicit, de exemplu ideea de opoziţie.

FENOMENOLOGIA — O FILOZOFIE A ASCEZEI

DE

HENRI WALD

Problema clasică a filozofiei din toate timpurile — *tensiunea dintre om și lume* — a căpătat în zilele noastre cea mai dramatică formă din cîte a cunoscut istoria ideilor. Toate curentele filozofiei contemporane sînt somate să răspundă la întrebarea fundamentală a epocii noastre: *care este libertatea pe care omul poate s-o exercite asupra lumii? Teologia*, mitificînd determinismul și așezînd credința în locul gîndirii, cere omului să se supună voinței divine: *existențialismul*, reducînd lumea la neant și conștiința la afectivitate, cheamă omul să se opună total și absurd; *structuralismul*, absolutizînd relațiile în dauna elementelor și viața exterioară în detrimentul celei interioare, îl instruiește pe om să se integreze sistemului; *fenomenologia*, transferînd „paradisul pierdut" din transcendent în transcendental și identificînd căutarea adevărului cu amintirea lui, îl invită pe om să se refugieze din această lume.

Libertatea omului în fața lumii nu se poate întemeia pe nici una din aceste filozofii. Libertatea nu este compatibilă nici cu resemnarea teologilor, nici cu răzvrătirea existențialiștilor, nici cu capitularea structuraliștilor și nici cu retragerea fenomenologilor. Libertatea umană nu este posibilă decît prin dialectica trecerii neîntrerupte de la *supunerea teoretică* față de esențe la *opunerea practică* față de fenomene. Fiind singura modalitate prin care lumea poate deveni conștientă de ea însăși, omul este singura ființă prin care determinismul poate genera libertatea.

Este adevărat că în fenomenologie omul nu mai este nici creatura umilă a teologilor, nici o manifestare absurdă a neantului, nici variabila unei structuri, ci un „ego" prin care se constituie însăși lumea. Însă, în ultimă instanță, conștiința transcendentală constituie lumea în virtutea unor categorii eterne și imuabile, care anulează orice libertate a omului de a crea ceva cu adevărat nou.

Edmund Husserl (1859—1938), elaborînd fenomenologia prin jurul anului 1900, nu a reținut din marile idei care au marcat istoria filozofiei decît elementele care puteau fi folosite la construirea unei „egologii"

Rev. filoz., 16, 7, p. 831—843, București, 1969

transcendentale. Nu este greu de urmărit cum se împletesc în fenomenologie un Buddha fără nirvana, un Platon fără realism, un Descartes fără dualism, un Kant fără „lucrul în sine", un Bergson fără alogism...

Ca şi Buddha, Husserl caută esenţa ultimă a lumii nu în afara conştiinţei, ci înăuntrul ei, dar, suspendînd ascetic orice credinţă în realitatea exterioară, el nu o anulează, ci neutralizează doar comportamentul nostru faţă de ea, pentru a ajunge, în cele din urmă, nu la neant, ci la subiectul transcendental constituant.

Ca şi Platon, Husserl crede în existenţa unor esenţe pure, neîntinate de materie, dar, spre deosebire de el, instalînd aceste esenţe nu într-o lume transcendentă, ci într-o subiectivitate transcendentală, Husserl nu le mai poate considera ca pe nişte existenţe reale, ci numai ca pe nişte acte intenţionale.

Ca şi Descartes, Husserl acordă o importanţă hotărîtoare „ego"-ului, însă, mutînd esenţa din obiect în subiect şi fuzionînd existenţa a ceea ce apare cu apariţia a ceea ce există, el pretinde că a depăşit dualismul dintre spirit şi materie.

Ca şi Kant, Husserl consideră că esenţele sînt apriorice, însă el înlătură cu desăvîrşire „calul troian" al materialismului, strecurat în interiorul apriorismului kantian : *lucrul în sine.*

Ca şi Bergson, Husserl acordă o deosebită însemnătate intuiţiei, dar, în fenomenologie, intuiţia nu mai este o modalitate extraraţională de cunoaştere, ci, dimpotrivă, una hiperraţională.

Transcendentalul nefiind însă altceva decît un transcendent răsturnat, fenomenologia supune conştiinţa şi voinţa oamenilor nu unor concepte mitificate, ci unor mituri conceptualizate.

Pe cît de necesar este mitul pentru formarea conceptului, pe atît de stingheritor devine el pentru dezvoltarea lui. În vreme ce tendinţa conceptului este de a se dezvolta, tendinţa mitului este de a se eterniza. După ce şi-au îndeplinit funcţia lor *constitutivă* faţă de concepte, miturile pot fi folosite numai pentru funcţia lor *expresivă.* Conceptualizarea miturilor este un demers care ia în răspăr progresul firesc al gîndirii umane. Are într-o oarecare măsură dreptate Louis Rougier cînd afirmă că Husserl „riscă să creeze o întreagă mitologie verbală care populează metafizica, psihologia, filozofia istoriei cu virtuţi şi forţe oculte, făcîndune să regresăm către epoci în care *nomina* erau considerate ca *numina*"[1].

1. TRANSCENDENT ŞI TRANSCENDENTAL

Mitul „paradisului pierdut" a început să se înfiripe curînd după ivirea primelor gînduri despre lume. Izbindu-se de rezistenţa naturii, oamenii au simţit nevoia să creadă într-o lume mai bună, pe care, dintr-o anumită pricină, au pierdut-o şi pe care, într-un anumit fel, o pot recîştiga. Erau încă mult prea slabi ca să-şi poată închipui că „epoca de aur" a omenirii aparţine viitorului. Utopiile au apărut mult mai tîrziu. Încă aproape de natura din care abia se desprinseseră, oamenii nu puteau visa decît la un singur paradis : cel pierdut. Cîtă vreme cunoş-

[1] Louis Rougier, *La métaphysique et le langage*, Paris, Flammarion, 1960, p. 193.

tinţele şi acţiunile lor au rămas rudimentare, oamenii n-au putut să aibă decît nostalgia unui rai al inocenţei şi al inactivităţii. Ceea ce pierduseră era inconştienţa, şi nicidecum conştiinţa. Mult mai tîrziu, după ce cunoştinţele şi victoriile oamenilor asupra naturii sporiseră îndeajuns, s-a putut ivi regretul unui paradis al cunoaşterii absolute.

Biblia şi Platon au conservat pînă în zilele noastre cele două versiuni ale paradisului pierdut. Ba mai mult decît atît, în preajma revoluţiei burgheze din Franţa, J. J. Rousseau a modernizat prima versiune, iar în preajma revoluţiei proletare din Rusia, Edmund Husserl a actualizat-o pe cea de-a doua. Ostilitatea unor regimuri sociale învechite faţă de libertatea individuală a persoanei umane, tirania reprezentantului împotriva reprezentatului, sacralizarea semnificantului material în detrimentul semnificatului spiritual, tendinţa obiectului de a absorbi subiectul, alienarea conştiinţei i-au determinat pe ambii să propovăduiască o imposibilă întoarcere înapoi. Exponenţi ai unor forţe sociale lipsite de perspectivă, nici unul, nici celălalt n-a întrezărit vreo soluţie în viitor. Pentru amîndoi, adevărul omului se află într-un trecut ipostaziat sub forma unui prezent etern. Convinşi că viitorul este cel mai primejdios jefuitor al prezentului, ei luptă pentru eliberarea trăirii autentice a omului de orice constrîngere socială, fie ea economică, politică sau ideologică. Însă, în vreme ce Rousseau îşi fixează idealul de viaţă în trăirea naturală a afectelor, Husserl îl stabileşte în trăirea raţională a ideilor pure. În rousseauism, şarpele e cultura şi păcatul originar este cunoaşterea raţională ; în fenomenologie, şarpele este natura şi păcatul originar este cunoaşterea empirică. Dar atît Rousseau, cît şi Husserl consideră că izbăvirea se poate obţine prin retragerea din societate în eu : în „eul" natural, empiric, psihologic al lui Rousseau sau în „eul" transcendental, aprioric, logic al lui Husserl.

Husserl înfiinţează faimosul „ego transcendental" mutînd „dincoace" de *subiectul* natural raiul ideilor pure pe care Platon îl aşezase „dincolo" de *obiectul* natural. Dacă lumea transcendentă este populată de suflete nemuritoare cărora li se poate cere ajutor, subiectul transcendental este însufleţit de intenţii pure, cărora le datorează lumea toate sensurile ei. Husserl precizează că fenomenologia „nu este nimic mai mult decît o explicitare a *ego*-ului meu, ca subiect al unor cunoştinţe posibile. O clarificare consecventă, realizată sub forma unei ştiinţe egologice sistematice, ţinînd seama de toate sensurile existenţiale, posibile pentru mine, ca *ego*"[2]. Husserl răspunde umilirii subiectului de către obiect prin umilirea obiectului de către subiect. Fiind transcendentală, fenomenologia este, firește, şi subiectivă. Dar Husserl concepe subiectul altfel decît în mod obişnuit : ca sursă ideală a obiectivităţii. Fenomenologia nu este numai o reflexie asupra subiectului, dar şi asupra obiectului, numai că asupra obiectului din subiect. Pentru Husserl, lumea „exterioară" există, dar ea nu poate fi altceva decît un corelat al conştiinţei. Fără sensurile primite din partea subiectului transcendental, obiectul rămîne haotic şi deci ininteligibil. În concepţia lui Husserl, dezordinea nu se transformă în lume decît datorită actelor intenţionale ale ego-ului transcendental. „Ego-ul meu, ca subiectivitate care are deci

[2] Edm. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Arm. Colin, 1931, p. 72.

un rol de ultimă constituire, precedă această lume constituită"[3]. Ego-ul depăşeşte lumea nu pentru că lumea îi este străină, ci pentru că o constituie. „În aparițiile pe care le am — scrie Husserl — se constituie ca *vis-à-vis*-ul meu, pentru mine şi într-o anumită măsură în mine, lumea sensibilă care este a mea" [4]. Ferindu-se necontenit de solipsismul subiectivismului tradiţional, Husserl atrage mereu atenţia asupra faptului că „toate problemele sensului privind latura subiectivităţii, care sînt şi trebuie să fie discutate de ştiinţă şi logică, nu sînt probleme ale subiectivităţii umane naturale, deci probleme psihologice, ci sînt probleme ale subiectivităţii transcendentale şi aceasta în sensul (introdus de mine) al fenomenologiei transcendentale" [5]. În vreme ce subiectul natural, ca parte a lumii, se ascunde lui însuşi, subiectul transcendental se descoperă ca fundament al lumii. Să nu se piardă însă din vedere că, în fenomenologie, subiectul transcendental nu „creează" lumea obiectivă, ci o „constituie" doar. Ego-ul constituant se află dincoace de orice opunere sau supunere. Altfel spus, el nu e încă nici activ şi nici pasiv, ci neutru.

Creator nu este decît **raportul** dintre ego şi lume. În afara acestui raport nu există nici un fel de creaţie. Nici spiritul nu este un produs al materiei şi nici materia nu este un produs al spiritului. Fenomenologul admite doar că lumea nu încolţeşte decît în lumina conştiinţei umane. Aşa s-ar explica de ce poate materia să participe prin intermediul omului la însăşi creaţia spiritului.

Fenomenologul concepe lumea ca pe o scînteie care se iveşte prin încrucişarea razelor venite atît de la dat, cît şi de la dătător, un du-te-vino în care omul constituie lumea căreia, în acelaşi timp, îi şi aparţine. Pornind de la ideea că subiectul implică totdeauna un obiect şi obiectul presupune totdeauna un subiect, că nu există conştiinţă decît conştiinţă a ceva şi nu există lucru decît lucru pentru cineva, fenomenologia respinge alternativa tradiţională care obligă filozofia să pornească ori de la obiect, ori de la subiect şi declară că milenara opoziţie dintre materialism şi idealism este astfel depăşită. Husserl regretă că „nu se remarcă în ce măsură este absurd să se absolutizeze natura fizică, care nu este decît corelatul intenţional al gîndirii, care îşi determină în mod logic obiectul ei..."[6]. Şi, ceva mai departe, pentru a reliefa încă o dată absurditatea materialismului, Husserl subliniază că „o realitate absolută echivalează exact cu un pătrat rotund" [7].

Ca şi materialismul dialectic, fenomenologia consideră că omul este singura modalitate prin care poate lumea să devină conştientă de ea însăşi. Numai că, în fenomenologie, omul nu se mulţumeşte să descopere esenţe şi să modifice fenomene, ci dăruieşte fenomenelor propriile sale esenţe. În fenomenologie, cunoaşterea lumii coincide cu constituirea ei şi deci cunoaşterea cunoaşterii lumii este în acelaşi timp şi gnoseologie şi ontologie.

---

[3] Edm. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P. U. F., 1957, p. 336,

[4] Idem, *L'Esprit collectif*, Cahiers Intern. de sociologie, vol. XXVII, Paris, P. U. F. 1960, p. 129.

[5] Idem, *Logique formelle...*, p. 19.

[6] Idem, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 176.

[7] *Ibidem*, p. 183

În ciuda eforturilor laborioase ale lui Husserl, lumea se constituie, în *fenomeno-logie*, la fel ca în *teo-logie*: spiritul coboară în haos şi îl transformă în cosmos. În teologie, spiritul pogoară dintr-un cer transcendent, iar în fenomenologie dintr-unul transcendental.

Puterea practică a omului asupra fenomenelor devine, în fenomenologie, izvorul teoretic al întregii lumi.

2. NOEZĂ ŞI NOEMĂ

Fenomenologia reduce lumea la fenomen şi fenomenul la fuziunea dintre esenţele pure ale subiectului transcendental şi experienţa senzorială a subiectului natural. Dincolo de fenomen e *liniște*, iar dincoace de fenomen e *tăcere*. Despre ceea ce se află dincolo de experienţa senzorială nu se poate şti nimic, iar despre esenţele pure nu este posibil nici un enunţ. „Noi înţelegem lumea experienţei noastre — scrie Husserl — totdeauna în sensul veşmîntului de idei pe care l-am aruncat asupra ei, ca şi cum această lume ar fi ceva existent în sine" [8].

Toţi fenomenologii insistă asupra faptului că, *în om*, existenţa a ceea ce apare coincide cu aparenţa a ceea ce există, că subiectul nu mai este subiect pur şi obiectul nu mai este obiect pur, că subiectul şi obiectul se încurcă iremediabil. Pentru orice fenomenolog, subiectul şi obiectul nu sînt nimic altceva decît cei doi poli ai fenomenului: gîndirea şi gînditul. Fenomenologul francez Gaston Berger precizează că „«fenomenul» nu este nici obiectul ştiinţei, nici ansamblul naturii. Este lumea gîndită de un subiect transcendental..." [9]. În fenomenologie, polul obiectiv al fenomenului se numeşte *noemă*, iar cel subiectiv, *noeză*. „«Eul» — scrie mai departe G. Berger — nu se află în faţa unei realităţi de contemplat. Fiinţa se naşte din însăşi privirea eului. Ceea ce, văzut din partea subiectului (noetic) este credinţa, văzut din partea obiectului (noematic) este existenţa" [10].

În concepţia fenomenologică despre lume, lucrul se constituie prin fuzionarea unei idei apriorice cu o experienţă empirică, pasivă sau activă, receptivă sau productivă. Constituirea unui lucru este, aşadar, un act de judecare: se atribuie o esenţă logică unui complex senzorial. Subiectul judecăţii constitutive reprezintă noema, iar predicatul ei reprezintă noeza. Fenomenul este o structură noetico-noematică. Constituirea fenomenului rezultă deci din polarizarea trăirii antepredicative a ego-ului transcendental în subiectul şi predicatul unei judecăţi predicative. În cadrul fenomenului, esenţa pură a subiectului transcendental devine noeză, iar experienţa senzorială a subiectului natural devine noemă. Comentîndu-l pe Husserl, Quentin Lauer precizează că „obiectul, cu toate determinările lui esenţiale aparţine esenţei actului care îi corespunde" [11] şi că „esenţa pură nu depinde de loc de lucru, dimpotrivă, ea «există» chiar

---

[8] Edm. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948, p. 43.
[9] Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 38.
[10] *Ibidem*, p. 103.
[11] Quentin Lauer în Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, U. F., 1955, p. 15.

dacă lucrul n-a existat niciodată sau a încetat să mai existe" [12]. Însă esențele pure, apriorice și transcendentale nu devin noeze decît din momentul în care experiențele senzoriale, psihologice, naturale devin noeme. „Deoarece nu există moment noetic, căruia să nu-i aparțină, într-un fel specific, un moment noemic" [13], subliniază Husserl. În concepția lui Husserl, esențele pure sînt acte intenționale, deocamdată *vide*, iar experiențele senzoriale sînt trăiri încă *lipsite de sens*. Numai *împreună* pot forma fenomenul. Acceptînd posibilitatea originii reale a noemei și insistînd asupra originii intenționale a noezei, Husserl se străduiește să ocolească primejdia subiectivismului. „La Husserl — observă Paul Ricoeur — ideea de intenționalitate a slujit, înainte de toate, protejării lui *a priori* împotriva subiectivismului" [14]. Dimpotrivă, preocupată mai ales de ideea că „esența generală este aceea fără de care un obiect de această specie nu poate fi gîndit" [15], Suzanne Bachelard este de părere că „primejdia realistă este o primejdie mai presantă decît primejdia idealistă, deoarece, în mod *prejudiciabil*, ea ne barează accesul la conștiința lucidă a problemelor ca atare" [16].

Reducînd la percepția fenomenalității fenomenalitatea percepută și esența lucrurilor la ideea care o reflectă, fenomenologia rămîne una din cele mai subiectiviste forme ale idealismului. „Există, în ultimă analiză — comentează în continuare Quentin Lauer —, două unități — unitatea obiectului și unitatea subiectului — și între ele există multiplicitatea experiențelor. În decursul experiențelor, Husserl reduce unitatea obiectivă la unitatea subiectivă, astfel încît obiectivitatea devine, în mod precis, «unitatea sensului» experiențelor *în cadrul* subiectivității transcendentale" [17].

Husserl respinge, pe drept cuvînt, prejudecata realismului naiv potrivit căruia *obiectul* cunoașterii trece fără dificultate în *cunoașterea* obiectului, dar nu izbutește să scape de prejudecata idealismului dintotdeauna conform căruia spiritul și materia sînt iremediabil eterogene și, pentru a salva posibilitatea cunoașterii, mută unitatea dintre subiect și obiect din realitate în conștiință. Dîndu-și seama de opoziția reală dintre subiect și obiect, Husserl nu mai poate concepe unitatea lor decît în cadrul conștiinței. El susține că, „dacă teoria cunoașterii vrea să studieze problemele raporturilor dintre conștiință și existență, ea nu poate să aibă în fața ochilor decît existența în calitatea ei de corelat al conștiinței..." [18]. Paul Ricoeur, explicîndu-l pe Husserl, ne lămurește că „noi nu știm *care* obiecte sînt ale naturii, ci în fața *cărei* conștiințe sînt" [19].

Pentru fenomenologi, problema fundamentală a filozofiei nu poate fi pusă decît în mod metafizic : între subiect și obiect nu poate exista decît ori o identitate esențială, ori o opoziție radicală. Și, deoarece opoziția

---

[12] *Ibidem*, p. 167, nota 246.
[13] Edm. Husserl, *Idées...*, p. 323.
[14] Paul Ricoeur în Edm. Husserl, *Idées...*, p. 302.
[15] Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris, P. U. F., 1957, p. 253.
[16] *Ibidem*, p. 236—237.
[17] Quentin Lauer, *op. cit.*, p. 169, nota 257.
[18] Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 67.
[19] P. Ricouer, *Analyses et problèmes*, dans *Ideen II* de Husserl, în *Phénoménologie Existence*, Paris, Arm. Colin, 1953, p. 28.

radicală anulează orice posibilitate de cunoaştere, iar identitatea materială este o prejudecată vulgară, fenomenologii optează pentru identitatea spirituală. Prin ce anume este superioară prejudecata idealismului subiectiv faţă de prejudecata realismului naiv nu s-a lămurit încă. Poate prin rafinament intelectual!?...

Oricum, reducînd *existenţa* obiectului la modul în care îi *apare* subiectului şi postulînd, în consecinţă, că esenţa obiectului aparţine subiectului, noema şi noeza dobîndesc aceeaşi calitate şi cunoaşterea este, aparent, salvată. „Experienţa ne aşează deja la nivelul unei percepţii traversate de o «teză», adică de o *credinţă care îşi socoteşte obiectul său ca fiind...*" [20].

Izolînd subiectul de obiect, Husserl nu mai poate să explice universalitatea şi eternitatea formelor logice decît prin aprioritatea şi puritatea lor. Însă formele logice par apriorice şi pure tocmai pentru că reflectă, prin conţinutul lor cognitiv, universalitatea celor mai generale proprietăţi ale lucrurilor şi eternitatea celor mai iterative însuşiri ale lor. Formele logice sînt apriorice numai faţă de experienţa fiecărui ins în parte, dar nu şi faţă de experienţa umanităţii, iar puritatea lor e relativă, deoarece continuă să reflecte însuşiri şi relaţii de extremă generalitate şi iterativitate din realitate. Poate exista reflectare lipsită de forme logice, dar forme logice lipsite de reflectare nu pot exista. La animale, reflectarea nu se structurează în formele logice, dar la oameni, formele logice structurează întotdeauna un conţinut reflectoriu. Chiar şi la oameni poate exista uneori un vid de gînduri, dar niciodată gînduri vide. Max Scheler încercă să explice de ce „spaţiul şi timpul apar omului ca forme vide, care *precedă* toate lucrurile" [21], prin faptul „că tendinţele noastre sînt totdeauna mai degrabă nesatisfăcute decît împlinite" [22].

Fără îndoială că neîmplinirea dorinţelor şi ratarea unor acţiuni au contribuit la impresia că formele logice sînt vide, dar mai hotărîtoare mi se pare descoperirea treptată a generalităţii şi iterativităţii esenţelor obiective. Formele logice par vide nu pentru că sînt independente de spaţiu şi timp, ci pentru că sînt valabile oriunde şi oricînd, indiferent de succesele sau eşecurile individuale asupra individualului.

Interzicînd orice privire dincolo de experienţa subiectului şi contestînd existenţa obiectivă a esenţelor, Husserl consideră că numai ideile pot fi universale şi eterne. Universalitatea se confundă, astfel, cu aspaţialitatea, iar eternitatea cu atemporalitatea.

Identitatea esenţială a lucrurilor de acelaşi fel nu aparţine obiectelor, ci subiectelor, care, prin comunicare, o proiectează în afara lor sub forma obiectivităţii. „Comunicarea creează unitatea. Obiectele separate rămîn exterioare unele altora, ele nu pot avea în comun nimic identic"[23].

În ceea ce priveşte timpul, Husserl este şi mai categoric. „Ştiinţa — scrie el — este un titlu pentru valorile absolut atemporale" [24]. Pornind de la ideea că, în general, scopurile în viaţă sînt de două feluri: unele

[20] Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 28.
[21] Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1966, p. 61.
[22] *Ibidem.*
[23] Edm. Husserl, *L'Esprit collectif...*, p. 126.
[24] Idem, *La philos. comme science rigoureuse*, p. 113.

pentru timp, altele pentru eternitate" [25], el ajunge la încheierea că „în interesul timpului, nu trebuie să abandonăm eternitatea..." [26].

În fenomenologie, „obiectitatea" își are izvorul în subiectul transcendental, iar „obiectivitatea" în consensul intersubiectiv. „Cînd vorbesc sau cînd înțeleg — explică M. Merleau-Ponty — experimentez prezența altuia în mine și a mea în altul, care este piatra de încercare a teoriei intersubiectivității, prezența reprezentantului, prezență care este piatra de încercare a teoriei timpului și înțeleg, în sfîrșit, ce vrea să spună enigmatica propoziție a lui Husserl: subiectivitatea transcendentală este intersubiectivitate" [27].

Cu alte vorbe, subiectivitatea transcendentală asigură intersubiectivitatea, iar înțelegerea intersubiectivă stabilește obiectivitatea. „Obiectivitatea este deci contemporană cu intersubiectivitatea"[28].

În concepția lui Husserl, obiectivitatea ideilor despre lume rezultă din intersubiectivitatea ego-urilor, mai precis din armonia lor intersubiectivă.

Numai înțelegerea practicii ca legătură prin care subiectul poate cunoaște și domina obiectul permite explicarea raportului firesc dintre obiectivitate și intersubiectivitate. Nu intersubiectivitatea determină obiectivitatea, ci invers. Oamenii cad de acord, fiind, în cele din urmă, convinși de adevărul ideilor vehiculate. Oamenii își formează categoriile logice cu prilejul contactelor intersubiective, însă, prin intermediul socialului, conștiințele individuale reflectă însuși realul. În cunoașterea obiectului, subiectul nu poate ocoli relațiile intersubiective, după cum nu poate evita experiența senzorială, dar prin colaborare socială ajunge să stăpînească însuși obiectul.

Ceea ce numește Husserl intenționalitatea esențelor pure nu este altceva decît proprietatea ideilor de a anticipa acțiuni și rezultatele lor, de a viza *genuri* de lucruri independent de *lucrurile* de același gen. Intenționalitatea presupune reflectarea generalității și propune finalitatea muncii. Ea apare transcendentală numai dacă este izolată atît de practica din care provine, cît și de practica pe care o prospectează. Faptul incontestabil că ideile supraviețuiesc dispariției unor lucruri și precedă apariției altora nu înseamnă că ele sînt transcendentale, ci doar intenționale.

Contestînd însă funcția cognitivă a practicii sociale, Husserl nu mai poate distinge intenționalitatea de transcendentalitate.

3. EIDETIC ȘI FENOMENOLOGIC

În fenomenologie, constituirea lucrului este o „judecare", iar cunoașterea lucrului este o „judecare a judecării". Pentru Husserl, cunoașterea este deci o auto-cunoaștere, mai precis o auto-critică a cunoașterii. Cunoașterea *auto-critică* scoate la iveală modul în care cunoașterea *necritică* constituie fenomenul prin unirea esențelor pure cu complexele senzoriale. Cunoașterea spontană este un proces în care trăirea antepredica-

[25] *Ibidem*, p. 113.
[26] *Ibidem*, p. 119
[27] M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 110.
[28] Paul Ricoeur, *Analyses*..., p. 41.

tivă și nediferențiată a egoului se diferențiază în forme predicative și conținuturi senzoriale; cunoașterea filozofică dezvăluie modul în care se unește logicul cu empiricul în cunoașterea spontană constituantă. Referindu-se la misiunea pe care o are filozofia în concepția lui Husserl, Q. Lauer spune că „filozofia este, în primul rînd, o critică a cunoașterii: scopul ei nu este înainte de toate de a stabili adevărul sau falsitatea a ceea ce este judecat, ci mai degrabă, validitatea sau non-validitatea actului care judecă"[29]. Fenomenologia este deci și o filozofie a științei, deoarece se ocupă de concepte pe care știința însăși nu le ia în discuție. În concepția lui Husserl „se înțelege de la sine că o știință bazată pe experiență, ori de cîte ori procedează la înlănțuire mediată de judecăți, trebuie să se conformeze principiilor *formale*, de care se ocupă logica formală. În general, deoarece, ca toate științele, e îndreptată spre obiecte, ea trebuie să respecte legile care țin de esența *obiectivității* în genere"[30].

Filozofia fenomenologică nu cercetează *obiectul* cunoașterii, ci *cunoașterea* obiectului, deoarece consideră că, în ultimă instanță, cunoașterea însăși zămislește obiectul. Totuși, Husserl socotește că știința și filozofia sînt activități complementare: știința cercetează realul, iar filozofia transcendentalul. „*Ars inventiva* a specialistului și critica cunoașterii a filozofului sînt activități științifice complementare, care singure permit să se realizeze o vedere teoretică limpede, în stare să susțină toate relațiile ontologice"[31]. Fenomenologiei, ca filozofie a științei, îi revine sarcina să clarifice posibilitățile apriorice cărora orice știință trebuie să li se conformeze pentru a fi cu adevărat o știință. Husserl face o distincție categorică între judecata adevărată „S este P" și adevărul judecății „acesta este un creion". „Este clar — scrie el — că existența reală a judecății, ca sens, nu este atinsă cînd S nu există sau cînd S nu e P. . ."[32]. „S—P" este o judecată asupra „judecării" și nu asupra „judecatului". Fiind transcendental, adevărul judecății $S—P$ este aprioric și deci nu depinde de adevărul judecăților $s—p$. „Nu trebuie să se confunde judecata adevărată, ca act de judecare exactă, conform adevărului, cu adevărul acestei judecăți sau cu conținutul adevărat al judecății. Judecata mea că $2 \times 2 = 4$ este, desigur, determinată cauzal, dar nu adevărul: $2 \times 2 = 4$"[33].

Fiind o teorie transcendentală a cunoașterii, fenomenologia este implicit și o logică transcendentală. „Astfel, fenomenologia cuprinde logica în acest dublu sens că propoziția logică este un moment abstract al noemei și că aceasta este inclusă intențional în noeza judicativă"[34]. Conceptele, judecățile, raționamentele, adevărurile izvorăsc toate din zona trăirii transcendentale. „Astfel — conchide Suzanne Bachelard —, adevărul devine cu totul „subiectiv"[35].

Gîndirea umană nu a reușit să conceapă decît două căi de acces la adevăr: *adecvarea* și *amintirea*. Aristotel și Platon. Cu alte vorbe, descoperirea esenței în obiect sau descoperirea esenței în subiect. Fenomeno-

[29] Quentin Lauer, *op. cit.*, p. 31.
[30] Edm. Husserl, *Idées...*, p. 34.
[31] Edm. Husserl, *Recherches logiques*, I, Paris, P. U. F., 1959, p. 276.
[32] Idem, *Logique formelle...*, p. 181. „Ceea ce este judecat într-o judecare este obiectivitatea categorială intenționată în această judecare" (*Ibidem*, p. 182).
[33] Idem, *Recherches logiques*, p. 129.
[34] Paul Ricoeur, în Edm. Husserl, *Idées...*, p. 328.
[35] S. Bachelard, *op. cit.*, p. 292.

logia este cea mai recentă versiune a teoriei amintirii. Mărturisind că „problema de a şti cum este posibilă adecvarea cunoaşterii a devenit pentru noi obscură şi îndoielnică, noi terminăm chiar prin a fi înclinaţi a ne îndoi că ea este posibilă . . .”[36], Edm. Husserl ajunge la convingerea că fenomenologia este o autocritică a cunoaşterii „din care îşi trage rădăcina orice altă critică”[37]. Prin fenomenologie, filozofia se restrînge la o „egologie”, căci „orice judecată exactă, orice afirmaţie sau orice negaţie, conformă adevărului, despre o stare de lucruri, nu este o cunoaştere a existenţei sau a nonexistenţei acestei stări de lucruri. . .”[38], ci „este evidenţa, certitudinea luminoasă că ceea ce am afirmat *este* sau ceea ce am negat *nu este*. . .”[39].

Deşi este limpede că existenţa şi coexistenţa în societate a individualităţilor concrete precedă logic şi istoric constituirea ego-urilor, totuşi Husserl afirmă primordialitatea genetică şi gnoseologică a ego-ului transcendental atît faţă de cel natural, cît şi faţă de intersubiectivitate. Fenomenologia are deci menirea să cerceteze formele pure, transcendentale, apriorice, universale, eterne care determină sensul obiectiv al oricărei experienţe posibile pentru o conştiinţă. Prin fenomenologie, cunoaşterea, auto-criticîndu-se, începe să se auto-cunoască. Fenomenologia este o teorie a *cunoaşterii cunoaşterii.*

Cunoaşterea fenomenologică nu mai leagă, prin intermediul practicii, subiectul de obiect, ci parcurge drumul invers care desparte subiectul natural de cel transcendental. În fenomenologie, cunoaşterea este o cale întoarsă.

Fireşte că fenomenul, a cărui geneză se desfăşoară în tensiunea dintre subiectul transcendental şi cel natural, precedă cunoaşterea lui. Însă, fiind subiectiv, el poate să ajungă la auto-cunoaştere şi să înţeleagă, din interior, procesul lui de constituire. Absorbirea unităţii obiective dintre individual şi general de către fuziunea subiectivă dintre empiric şi eidetic face ca fenomenologia să devină, în acelaşi timp, ontologie, gnoseologie şi logică.

Saltul cunoaşterii de la oglindirea senzorială a individualului la reflectarea raţională a generalului devine, în fenomenologie, o intuiţie eidetică, prin care subiectul îşi dezvăluie formele pure, apriorice, universale, eterne şi transcendentale. Ironia şi reminiscenţa lui Socrate şi Platon devin, la Husserl, reducţie şi intuiţie. Husserl face o deosebire categorică între *inducţie*, care, prin abstractizare şi generalizare nu poate descoperi decît un *general comun* tuturor lucrurilor asemănătoare, şi *reducţie*, care, prin metoda variaţiilor, reale sau fictive, dezvăluie *generalul universal* şi invariant al oricărui lucru de acelaşi gen. Insistînd mereu asupra faptului că „nu pe drumurile ştiinţei obiective se vor putea scoate la iveală posibilităţile cunoaşterii”[40], Husserl arată că, „dimpotrivă, nimic nu pare mai evident decît faptul că legile pur logice, în ansamblul lor, sînt valabile *a priori*.

---

[36] Edm. Husserl, *Marche de la pensée phénoménologique*, în „Revue philosophique”, nr. 4, 1959, p. 435.

[37] Edm. Husserl, *Logique formelle*..., p. 382.

[38] *Idem*, *Recherches logiques*, p. 11.

[39] *Ibidem.*

[40] Edm. Husserl, *Marche de la pensée phénoménologique*..., p. 438.

Nu prin mijlocirea unei inducții, ci a unei evidențe apodictice își găsesc ele fundamentul și justificarea"[41].

În vreme ce inducția neagă dialectic oglindirea senzorială a fenomenelor pentru a da gîndirii posibilitatea *să găsească* esențele obiectelor, reducția suspendă metafizic „prejudecata materialistă" pentru a da gîndirii posibilitatea să *re-găsească* esențele aprioriee ale subiectului transcendental. Cunoașterea fenomenologică nu mai *recoltează inductiv* esența lucrurilor, ci o *dezgroapă reductiv* din subsolul transcendental al ego-ului.

Deoarece, în fenomenologie, paradisul pierdut nu se mai află *dincolo* de obiect, ci *dincoace* de subiect, cunoașterea este răsturnată, devenind auto-cunoaștere și inducția este inversată, devenind reducție. Merită, totuși, să fie reținută ideea că la esența unui lucru nu se poate ajunge decît prin „uitarea" proprietăților lui fenomenale, chiar dacă nu este vorba de „amintirea" ei, ci doar de „descoperirea" ei. Ceea ce este *invariant* într-un lucru nu poate fi scos la iveală decît prin neglijarea însușirilor lui *variante* și nicidecum în mod nemijlocit. Ca să se poată abstrage esența, trebuie, în prealabil, să se facă abstracție de fenomen.

Pe drumul lung și laborios care duce de la lume la ego, autocunoașterea este nevoită să parcurgă trei etape principale : științele empirice, științele eidetice și știința filozofică. Prin științele empirice, ea nu poate atinge decît o generalitate probabilă, prin cele eidetice, ajunge la o generalitate apodictică, iar prin filozofie, pătrunde în olimpul adevărurilor absolute.

„Există — scrie Husserl — o diferență esențială, peste care nu se poate trece, între științele ideale și științele reale. Primele sînt *a priori*, celelalte empirice. În vreme ce primele expun generalitățile legilor ideale, care se întemeiază, cu o certitudine deplină, pe concepte cu adevărat generale, celelalte fixează și aceasta în mod solid, cu o probabilitate văzută dintr-o singură privire, generalitățile legilor reale, care se raportează la o sferă empirică"[42]. În vreme ce științele empirice sînt inductive, cele eidetice sînt reductive. *Epohea* — adică punerea în paranteză — este, de fapt, folosită atît de inducție, cît și de reducție. Pentru a afla ceea ce este asemănător, inducția pune în paranteză tot ceea ce este deosebit, iar reducția, pentru a dezvălui esența, pune în paranteză însuși obiectul. Către adevărurile absolute nu se mai poate înainta decît prin întoarcerea cunoașterii de la obiect spre subiect. Epohea inducției empirice este inversul epoheei reducției eidetice, deoarece obiectul ei nu este esența realului, ci modul în care se manifestă.

Husserl speculează în direcția transcendentalului ceea ce neopozitivismul speculează în sens convențional : imposibilitatea logică a trecerii de la particular la universal. Universalul este considerat *aprioric* atît de fenomenologie, cît și de neopozitivism, deoarece ambele concepții contestă, deopotrivă, posibilitatea obținerii lui *aposteriori*. Numai că pentru Husserl universalul este o idee transcendentală, iar pentru Wittgenstein un termen convențional. Ei nu pot admite posibilitatea întîlnirii particularului cu universalul, fiecare venind, desigur, din direcții diame-

[41] Idem, *Recherches logiques*, p. 67.
[42] Edm. Husserl, *op. cit.*, p. 192.

tral opuse. Dialectica logicului şi infralogicului în saltul inductiv de la particular la universal le-a rămas cu totul străină[43].

Husserl contestă orice legătură necesară între particular şi universal, empiric şi eidetic, material şi formal, care ar putea permite cunoaşterii să urce de la unul la celălalt. „A dori fie să dovedeşti, fie să contrazici ideile pe baza faptelor este o absurditate. . ."[44], deoarece „din fapte nu pot rezulta decît fapte"[45], iar din forme logice nu se pot deduce niciodată decît alte forme logice. „Unde sînt formele de silogisme care permit să se deducă un fapt dintr-o lege pură?"[46]. Referindu-se, în fond, la aceeaşi problemă, Brice Parain scria recent că „naşterea gîndirii pornind de la amibă — producţie a superiorului prin inferior — este tot atît de greu de imaginat ca creaţia lumii de către Dumnezeu — producţie a inferiorului prin superior. Trebuie poezie pentru a trăi. Să spunem că e aşa şi să rezervăm pentru raţionament alte domenii mai sigure"[47].

Husserl desparte cu desăvîrşire mersul inductiv al ştiinţelor empirice de la specie la gen de mersul reductiv al ştiinţelor eidetice de la material la ideal. „Raportul de la specie la gen se deosebeşte de raportul de la material la formal. Astfel, a reflecta asupra noţiunii de esenţă, nu înseamnă a atinge genul genurilor pentru cutare esenţă sau cutare gen suprem sau regiune : înseamnă a trece de la material la formal"[48]. De la material la formal nu se poate trece decît schimbînd orientarea cunoaşterii cu 180°. Identificînd formalul cu intenţionalul, fenomenologia nu mai poate ajunge la el investigînd obiectul, ci retrăgîndu-se în subiect.

Menţinute în afara subiectului de „mirajul" lumii obiective, ştiinţele empirice nu pot dobîndi decît adevăruri probabile, însă ştiinţele eidetice, revenind la subiect, pătrund în zona adevărurilor apodictice. În timp ce inducţia empirică nu poate depăşi intuiţia particularului, reducţia eidetică se termină cu intuiţia *eidosului*. „Esenţa (*eidos*) este un obiect (*Gegenstand*) de un tip nou. Aşa cum în intuiţia individualului sau intuiţia empirică datul este un obiect individual, tot aşa datul intuiţiei eidetice este o esenţă pură"[49].

Însă depăşirea acestor „ontologii regionale" şi accesul la „ontologia formală" nu sînt posibile decît în urma reducţiei fenomenologice, prin care subiectul pune în paranteză întreaga lume, căpătînd, astfel, intuiţia ego-ului transcendental ca posibilitate a oricărei cunoştinţe. Prin epohea fenomenologică, subiectul pierde iluzia lumii, pentru a cîştiga însă adevărul ei absolut.

Fenomenologul nu construieşte, ci, dimpotrivă, înlătură pentru a evidenţia, nu intervine, ci se abţine pentru a lăsa să se dezvăluie puterea sa pură de cunoaştere. Prin reducţie fenomenologică, omul devine filozof,

---

[43] Cf. Henri Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 200—225. Fenomenologia subapreciază aportul ştiinţei, iar neopozitivismul pe acela al filozofiei.

[44] Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 103.

[45] Idem, *Idées...*, 33.

[46] Idem, *Recherches logiques*, p. 76.

[47] Brice Parain, *Petite métaphysique de la parole*, N. R. F., Janvier, 1969, no 193, p. 14.

[48] Edm. Husserl, *Idées...*, p. 47.

[49] Edm. Husserl, *Idées....*, p. 21.

subiectul gînditor devine gînditor al subiectului și cunoașterea devine, în sfîrșit, cunoaștere a cunoașterii.

★

Unei societăți care se lasă din ce în ce mai mult obsedată de obiect și devine într-o măsură din ce în ce mai mare indiferentă față de subiect, fenomenologia îi opune o filozofie a ascezei. Unei societăți, ca cea de astăzi, care a și început să trăiască ziua de mîine, fenomenologia îi opune o filozofie de ieri. Unei societăți care are astăzi nevoie mai mult decît oricînd de un protest militant, fenomenologia îi opune un refuz pasiv.

Husserl a încercat să găsească adevărul absolut în liniștea desăvîrșită a subiectului transcendental. Dar ceea ce a găsit nu este izvorul existenței, ci reziduul cunoașterii. Străduindu-se să spună totul, fenomenologia s-a văzut, în cele din urmă, nevoită să nu mai spună nimic. În liniștea transcendentală nu se poate pătrunde decît tăcînd. Fiind absolută, lumina eului transcendental nu se mai deosebește prin nimic de întuneric, deoarece o lumină care nu se mai izbește de niciun obiect este beznă. Intenționalitatea pură nu este altceva decît fantoma palidă a realității obiective. Ego-ul transcendental, rămas în urma reducției fenomenologice, se învecinează cu nirvana budiștilor.

Este adevărat că Husserl nu face ultimul pas care mai desparte reziduul de neant, dar, absolutizînd și eternizînd reziduul, subiectul rămîne tot atît de legat de intențiile transcendentale pe cît este de legat de voința transcendenței sau de resorturile structurilor. Adevărul trebuie căutat nu prin asceza subiectului, ci prin investigarea obiectului.

COMUNICĂRI

ETICĂ, METAFIZICĂ ȘI RELIGIE ÎN FILOZOFIA NEOTOMISTĂ

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Neotomismul s-a impus ca un curent de frunte al filozofiei burgheze contemporane după primul război mondial. În zilele noastre, deși prestigiul său a scăzut simțitor — pe prim plan evidențiindu-se, după al doilea război mondial, existențialismul, personalismul —, el exercită încă o influență considerabilă, dispunînd de mijloace speciale de propagare*.

O contribuție însemnată în menținerea viabilității neotomismului o aduce etica sa prin acordarea unei importanțe deosebite problematicii omului, pe de o parte, și fenomenelor social-politice, pe de altă parte. O încercare de analiză critică a neotomismului presupune deci, ca moment necesar, analiza critică a eticii sale.

Etica tomistă și cea neotomistă relevă o aspirație în esență pozitivă : aceea de a împăca eternitatea cu temporalul, necesarul cu contingentul, aspirațiile spiritului cu slăbiciunile materiei corporale. Prin însuși acest fapt, ea implică o unitate de esență cu metafizica. Clasica întrebare cu privire la baza moralei — a valorii valorilor —, dramatica căutare a drumului de integrare a conștiinței individuale în determinismul existenței, ca probleme centrale ale eticii, presupun o analiză care este în același timp o investigare și o interpretare filozofică. „Nici o doctrină morală — scrie M.S. Gillet — nu va avea valoare educativă dacă, prin conținutul și metoda sa, nu răspunde acelei nevoi primordiale a inteligenței de a-și asimila existența, de a aduce totul la principiile sale prime, de a găsi faptelor și legilor care se degajă rațiunea lor de a fi"[1], iar J. Maritain susține că „toate adevărurile sale (ale filozofiei, —*n.n.*), chiar cele mai abstracte, au în cele din urmă o repercusiune asupra acțiunilor noastre"[2],

* Există centre neotomiste în Europa centrală și occidentală, cu excepția țărilor scandinave, în cele două Americi, în unele țări din Africa și Asia — Liban, Japonia, China. Dintre centrele de învățămînt superior mai importante, menționăm Universitatea catolică din Louvain și Milano. Există, de asemenea, aproximativ 25 de publicații neotomiste.

[1] M. S. Gillet, *La morale et les morales*, Paris, Ed. „Revue des Jeunes", 1925, p. 45.

[2] J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Desclée de Brouwer & C—ie, Paris, 1938, p. 272.

Rev. filoz., 16, 7, p. 845—854, București, 1969

că „legile recunoscute de inteligența speculativă sînt la baza vieții morale"[3]. Pentru înțelegerea trăsăturilor esențiale ale eticii neotomiste, este deci necesară cunoașterea metafizicii neotomiste în liniile ei directoare.

1. CARACTERISTICILE EXISTENȚEI ȘI LUMEA MORALITĂȚII

Baza logică și gnoseologică a depășirii istorice efectuate de tomism rezidă în introducerea noțiunii de infinit pe lîngă cea de finit. Relațiile finit-infinit, relativ-absolut nu se exprimă însă în ontologia tomistă, în procesul dezvoltării realității obiective, prin întrepătrunderea lor dialectică. Fiind o filozofie a existenței, și nu a existenței în devenire, neotomismul nu poate explica raportul dialectic dintre ele, ci le separă metafizic, noțiunea absolutului devenind conceptul său central, „scopul unic al dogmatismului tomist"[4]. Introducerea noțiunii de absolut și infinit se efectuează prin transformarea acestora într-o entitate în sine și cauză transcendentă a entității finite. Se ajunge pe această cale — logică și filozofică — la ideea de Dumnezeu, de creație și participare, finitudinea fiind echivalentă cu o insuficiență și dependență față de o cauză infinită, absolută. În acest context se evidențiază natura relațională a omului și a acțiunii sale. Existența sa ontologică și intențională este o referință la Dumnezeu, un anumit mod de relație, aceea a creației față de creator. În aceste limite se mișcă și poate fi apreciat gradul de autonomie al omului, de libertate a acțiunii sale. Numai absolutul este, conform concepției neotomiste exprimate de F. Olgiatti, „perfecțiunea care are în sine explicarea existenței sale". „Valoarea unei realități oarecare. . . nu cuprinde în sine ultima justificare rațională. . . nu are și nu poate avea izvorul valorii sale decît în Necondiționat, în Dumnezeu"[5]. În acest punct, concepția neotomistă, introducînd noțiunea de transcendență și providență, se diferențiază de cea a lui Aristotel, pentru care considerarea fiecărui lucru ca avînd în sine însuși sens și valoare constituie un principiu ontologic și metodologic fundamental. Diferența este recunoscută și afirmată de E. Gilson, care scrie : „Dacă ontologia tomistă include pe aceea a lui Aristotel, ea trebuie într-adevăr să recunoască prezența în structura fiecărei existențe reale a unei cauze a existenței sezisabilă printr-un concept care este esența ; dar, dacă ontologia tomistă comportă . . . un efort pentru a o depăși pe aceea a lui Aristotel, situînd dincolo de esență un act al esenței însăși, ea obligă să se recunoască actualitatea proprie unui *esse*, care, dat fiind că transcende esența, transcende de asemenea conceptul" [6].

---

[3] *Ibidem*, p. 273.

[4] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, în *Puncte de sprijin*, Sibiu, Edit. Țara, 1943. p. 205—206.

[5] F. Olgiatti, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, ed. a 4-a, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1955.

[6] E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, p. 111 (citat de I. Bonetti, *Il Problema di fondo della metafisica tomista : l'essere et la struttura del concetto di ente*, în „Rivista di filosofia neo-scolastica", septembrie -octombrie, 1961.

Care este raportul real dintre transcendență și absolut pe plan etic? În etică, absolutul, ca totalitate a valorilor, a principiilor morale etc., se cristalizează în mișcarea dialectică de integrare a noilor valori în patrimoniul universal-valabil, selectat și consolidat de spiritualitatea umană în decursul istoriei sale. El nu reprezintă o entitate exterioară lucrurilor, nici o valoare ultimă, ci rezultatul unui proces istoric obiectiv. Structurîndu-se în formele concrete ale etosului, acesta din urmă reprezintă de fapt forma existențială, concretă a absolutului. În timp ce, în metafizica și în etica neotomistă, transcendența este un atribut al absolutului rupt de relativ, în mod obiectiv transcendența este modalitatea de trecere a relativului în absolut, un aspect, un moment al devenirii, „momentul tragic al dezvoltării imanente" [7], cum o definește Roger Garaudy, și adăugăm, privind problema sub aspectul său etic, momentul optimist al anticipării viitorului în ideal. Ea implică ca o determinare esențială *depășirea* și prin aceasta este prezentă în orice act creator, în obiectivarea esenței umane prin realizarea scopului, ca și în încercările practic-revoluționare de depășire a condiției umane prin transformarea condițiilor materiale de existență. Raportul dialectic transcendență-autocreație, transcendența condiției umane și transformarea acesteia [8], pe care J. Maritain îl prezintă sub formă antinomică, *sau, sau*, reprezintă de fapt expresia transcendenței ca dimensiune a istoriei. Se poate vorbi deci de o transcendență imanentă, considerată ca un atribut al omului creator, al omului ca esență care se autotranscende. Dar aceasta prin delimitare de accepția fenomenologică și cea existențialistă, care definesc transcendența ca o modalitate exclusiv subiectivă de proiectare și afirmare a omului în lume. O tratare materialist-dialectică a transcendenței pornește de la raportul individ-societate. Noțiunea de transcendență îmbracă, în acest caz, determinări complexe. Privită static, în rezultatul său, ea este sinonimă cu trans-subiectivul — echivalent cu ceea ce se definește prin morală constituită, iar în concepția lui Durkheim se exprimă în noțiunea mai complexă a conștiinței colective — și apare sub forma unui determinism obiectiv în raport cu conștiința și libertatea individuală. Privită prin prismă istorică, ca proces, transcendența se exprimă în interacțiunea dintre morala constituită și conștiința individuală, fiind echivalentă cu integrarea individului prin trecerea de la acceptarea constrîngerii exterioare la asimilarea ei. În acest caz, ea implică o neîmplinire și în același timp o contradicție, realizîndu-se tocmai în procesul depășirii lor. Este vorba, cu alte cuvinte, de transcendență ca trecere pe planul moralității a determinismului în libertate. Prin urmare, noțiunea de transcendență măsoară gradul în care ceea ce *este* devine *ceea ce trebuie să fie* și, prin aceasta, reprezintă categoria de bază care unește filozofia de etică.

În concluzie, se poate stabili că etica neotomistă surprinde limitele menținerii exclusive la nivelul relativului, finitului și individualului în constituirea unei etici ca știință normativă și în același timp teoretică, dar nu reușește să le depășească decît printr-un adaos ontologic, care, datorită interpretării sale idealiste, o situează valoric pe o treaptă inferioară eticii aristotelice.

---

[7] R. Garaudy, *Pour une discussion sur le fondement de la morale*, „La nouvelle critique", nr. 160, noiembrie 1964.

[8] J. Maritain, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960, p. 566, 568.

2. TELEOLOGIE ȘI ETICĂ

Strîns legată de înțelegerea problematicii eticii neotomiste — problema personalității, a acțiunii umane, a raportului individ-societate — este problema finalității, a caracterului teleologic al existenței.

Ceea ce caracterizează concepția neotomistă asupra finalității este ideea că 1) orice existență este în mod necesar finală și că 2) finalitatea intrinsecă, fiind primordială în raport cu finalitatea extrinsecă, o determină pe aceasta din urmă. Prin finalitate intrinsecă neotomismul înțelege *ideea* ontologică sau *forma*, identică cu esența unei existențe care-i determină acesteia tendința imanentă de dezvoltare [9].

Ideea legăturii dintre finalitatea intrinsecă și cea extrinsecă explică caracterul unitar, sistematic al universului. Dar, în ontologia neotomistă, finalitatea se confundă cu finalismul, exprimînd plastic sensul care îi este atribuit de Hegel. Acesta o consideră ca „*un intelect* care determină *în chip exterior* multiplicitatea obiectelor printr-o *unitate care e în sine și pentru sine*, încît indiferentele moduri determinate ale obiectelor devin *esențiale prin această relație*" [10]. Este cazul tipic al neotomismului: totalitatea și unitatea universului rezidă în scop și în intelectul extracosmic, în Dumnezeu, proprietățile existențelor finite devenind esențiale numai prin relație cu existența acestuia. Ideea hegeliană după care în activitatea teleologică „ajunge la existență numai deja existentul" [11] capătă aici un sens creaționist, iar finalitatea se identifică cu providența. Există deci o finalitate transcendentă, care „poate fi considerată ideea directoare ce pulsează ca un freamăt în orientarea inițială a naturii entității singulare... este gîndirea organizatoare care ne pătrunde în mod intim" [12]. Din explicarea totalității și a unității universului fiind eliminată devenirea, ordinea creată astfel nu este o ordine bazată pe o dezvoltare legică progresivă a materiei în mișcare, de la simplu la complex, de la inferior la superior, ci o ordine final-relațională, finalismul reprezentînd, într-o filozofie a existenței absolute, singura posibilitate de explicare a legăturii dintre diferitele nivele ale existenței. Ordinea, în concepția neotomistă este o ordine general-valabilă încremenită, în care nu se mai poate nimic nou întîmpla, o ordine comodă, simplă și, așa cum o caracterizează D.D. Roșca, „sigură" și „accesibilă" [13].

În concepția tomistă a ordinii universale apare însă o contradicție. În această ordine creată și infuzată de dragostea lui Dumnezeu, în care fiecare existență este bună în însăși măsura în care există, în care unitatea și armonia întregului este dată de scopul ultim comun și tendința naturală spre realizarea lui, o breșă este introdusă de natura omului individual și condiția umană în general. Încă la Aristotel, conștiința unei teleologii constante, infailibile se clatină în fața diversității evenimentelor și împrejurărilor, a hazardului și a neprevăzutului vieții. Față de această situație, omul este redus, în concepția sa, la forțele proprii, dominînd-o prin realizarea personalității sale în experiența vieții, a acti-

[9] Cf. F. Olgiatti, *op. cit.*, p. 65.
[10] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Edit. Academiei, 1966, p. 737.
[11] *Ibidem*, p. 750.
[12] F. Olgiatti, *op. cit.*, p. 65.
[13] D. D. Roșca, *Neotomism și neotomiști*, în *Puncte de sprijin*, p. 205—206.

vitării practice. Sfîntul Augustin observă discrepanţa dintre ordinea cosmică şi condiţia umană. Omul, mereu în tensiune cu sine însuşi, „bolnav", o dată cu căderea sa în păcat, se detaşează de ordinea universală. Dar, creîndu-şi propriul imperiu independent, rămîne în izolarea sa marea figură tragică a lumii.

Neotomismul nu exclude omul din viziunea optimistă asupra lumii. Esenţele fiind imuabile, păcatul originar n-a putut corupe umanitatea în însăşi esenţa sa. Datorită acestui fapt, virtutea este proprie naturii omului, înclinaţiile sale fiind orientate în mod natural spre bine. Dar dacă, după cum arată M. S. Gillet, „aşa cum legea eternă care este în Dumnezeu se regăseşte în noi sub speciile legii naturale...tot aşa binele divin transcendent ne este imanent sub forma binelui uman..." [14], atunci cum se explică răul, căderile omului şi mizeriile condiţiei umane? Toma d'Aquino, ca şi Aristotel, distinge natura în sensul său metafizic ca natură a speciei ale cărei înclinaţii tind în mod necesar spre bine de natura individului singular, imperfectă, oscilantă între bine şi rău. Explicaţia rezidă, după părerea sa, în faptul că Dumnezeu este, pe de o parte, autorul ordinii universale, în care nimic nu se opune voinţei sale, şi, pe de altă parte, al ordinii particulare a libertăţii umane, care poate să opună rezistenţă legilor sale [15]. Cui se datorează însă posibilitatea acestei rezistenţe? Este suficientă referirea la împovărarea spiritului cu influenţele corpului material pentru explicarea ei şi a condiţiei umane „nenorocite "în general? [16]. Distincţia stabilită nu echivalează cu o dublă creaţie? Nu se afirmă în acest mod detaşarea omului din finalitatea universală? Prin ce se deosebesc, în acest caz, factorii determinanţi şi legităţile proprii dezvoltării sale? Nu intră în contradicţie această idee cu teoria dreptului natural, a legii morale naturale, deci cu esenţa eticii neotomiste? Reabilitarea persoanei nu poate avea loc prin acordarea unei libertăţi secundare aparente, iluzorii în măsura în care ea nu-şi poate găsi temeiul în afara libertăţii divine şi nici realizarea într-o activitate creator transformatoare prin care să răstoarne însăşi ordinea care impune limite fatale condiţiei umane. În modul acesta, refuzul condiţiei umane, departe de a atinge demnitatea şi eficacitatea revoltei, se consumă în speranţa resemnată a cuceririi beatitudinii supreme în viaţa de după moarte. „Perplexitatea tragică în care ne aflăm — crede J. Maritain — este dată de faptul că nu putem nici să refuzăm condiţia umană, nici s-o acceptăm pur şi simplu; în ceea ce priveşte refuzul condiţiei umane, este clar că nu este vorba aici decît de o dispoziţie morală. Un astfel de refuz aparţine lumii visului..." [17]. Eşecul explicaţiei raţionale se întîlneşte aici cu tristeţea pesimismului moral. Afirmarea neputinţei conaturale în faţa condiţiei umane echivalează cu o condamnare şi în acelaşi timp implică un îndemn la supunere şi resemnare în faţa ordinii stabilite. Şi iată cum atitudinea teoretico-morală se încarcă cu semnificaţii şi funcţii ideologice.

Din acest punct de vedere, ideea de ordine şi ierarhie este deosebit de ilustrativă. Raporturile de subordonare specifice societăţii feudale

[14] M. S. Gillet, *op. cit.*, p. 269.

[15] Cf. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, p. 274.

[16] „Această condiţie — afirmă J. Maritain — este aceea a unui spirit unit în substanţă cu carnea şi angajat în universul materiei. Este o condiţie nenorocită" (*La philosophie morale*, p. 561).

[17] *Ibidem*, p. 560.

sînt transpuse de Toma d'Aquino pe plan logic în raporturi de incluziune a speciilor în genuri și pe plan metafizic în concepția ordinii și ierarhiei universale. În măsura în care concepția tomistă consideră ordinea socială feudală un caz particular al ordinii divine, ea este expresia și justificarea sa metafizică și, în același timp, un instrument al autorității feudale [18]. Preluată de biserica catolică și integrată în doctrina sa socială, această idee a constituit argumentul hotărîtor în lupta împotriva forțelor progresiste. Leon al XIII-lea, primul papă care se situează pe pozițiile orînduirii sociale capitaliste, luptă împotriva suveranității poporului, susținînd argumentul ierarhiei, al locului care i se cuvine fiecărui individ în ordinea naturală. „Desăvîrșirea fiecărei esențe — scrie el în enciclica *Libertas* din 1888 — este condiționată de faptul ca ea să se mențină în rangul care i-a fost asigurat de ordinea creației, adică ca inferiorul să fie subordonat superiorului și să-i slujească" [19]. Ideea de ordine și ierarhie înțeleasă în sensul strict conferit de neotomism și aplicat în filozofia socială poate constitui și azi un instrument de educare a maselor în spiritul recunoașterii și supunerii în fața clasei dominante, de justificare a exploatării.

Ideea de ordine și ierarhie a existenței își evidențiază întreaga însemnătate în contribuția masivă pe care o aduce în însăși definirea eticii. Ea reprezintă baza teoretică a stabilirii statutului determinat al omului în ansamblul existenței, precizîndu-i limitele și valoarea. Omul împlinindu-se numai prin raportare la ordinea universală, etica neotomistă poate fi caracterizată o etică a ordinii, avînd drept scop să furnizeze „cunoștințe despre ordinea morală naturală" [20]. Or, cum ordinea morală naturală se identifică cu providența, subordonarea eticii față de teologie nu mai trebuie demonstrată. „Toate legile naturii, toate legile moralei sau ale societății trebuie deci considerate ca tot atîtea cazuri particulare ale uneia și aceleiași legi care este legea divină" [21], scrie E. Gilson, referindu-se implicit la ideea de ordine și ierarhie finală drept o idee dominantă a tomismului. În același timp însă, ca etică a ordinii naturale, etica neotomistă își reclamă atît obiectivitatea și valabilitatea generală, cît și capacitatea de a demonstra rațional locul său preponderent în sistemul științelor, în măsura în care funcția sa este nu atît aceea de a reflecta ordinea, cît de a o impune și apăra. Limitele interpretării neotomiste a ordinii universale infirmă legitimitatea pretențiilor formulate. Ele constituie totodată una din rădăcinile metafizice cele mai adînci ale determinării specificului, ca și a imposibilității de a rezolva științific unele dintre problemele importante ale eticii neotomiste.

---

[18] R. Garaudy, *op. cit.*, p. 24.

[19] Citat de Egon Rigler, în *Die katholische Soziallehre*, în „Kommunist und Katholik", editat de Cercul de activitate pentru problemele catolicismului de pe lîngă C. C. al P. C. din Austria, p. 26.

[20] J. A. Oesterloe, *Ethics. The Introduction to Moral Science*, New York, 1957, p. 116, citat de K. A. Șvarțman, *Kritika sovremennîh burjuaznîh filosofsko-eticeskih sistem*, Vîșșaia Școla, Moscova, 1961, p. 38.

[21] E. Gilson, *Le thomisme*, p. 270, citat de R. Garaudy, *Qu'est-ce que la morale marxiste ?* Paris, Edit. sociales, 1963, p. 24—25.

3. ETICĂ ŞI RELIGIE

În cartea sa dedicată problemelor religiei, H. Duméry, referindu-se la tomism, consideră că tomismul şi augustinismul „constituie cele două mari proiectări posibile ale creştinismului pe plan filozofic. Din acest punct de vedere, explicarea filozofiei imanente dogmei nu mai trebuie realizată, în esenţă ea s-a realizat. Filozofia religiei creştine este astfel sub ochii noştri. Ea nu trebuie creată, ci numai regăsită şi prelungită. Pentru aceasta metoda confruntării care a reuşit aşa de bine în trecut, poate reuşi şi azi" [22].

Prin *metoda confruntării* H. Duméry înţelege confruntarea permanentă a concluziilor filozofice, a sistemului filozofic în general, cu dogmele religiei şi exigenţele credinţei [23]. Aşa cum bine precizează autorul citat, această preocupare de a elabora o filozofie conformă cu nivelul evidenţei raţionale, şi în acelaşi timp cu exigenţele religiei, echivalează de fapt cu elaborarea unei filozofii a religiei.

Pentru clarificarea particularităţilor filozofiei tomiste a religiei şi înţelegerea consecinţelor sale în elaborarea eticii este necesară o distincţie elementară, şi anume distingerea planului gnoseologic de cel ontologic. Din punct de vedere ontologic, obiectul filozofiei tomiste coincide cu cel al teologiei în măsura în care filozofia studiază cauzele prime ale existenţei. Diferenţa dintre filozofie şi teologie se manifestă pe plan gnoseologic, fiecare dintre ele avînd o metodă proprie şi un instrument propriu de cunoaştere, respectiv raţiunea şi revelaţia prin credinţă.

Existenţa obiectului comun are drept consecinţă existenţa unui raport obiectiv între ele, şi nu a unui compromis subiectiv, aprioric. „Metafizica — consideră H. Duméry — , deşi pur raţională în demonstraţiile sale, este o expresie a exigenţelor credinţei, în timp ce teologia, deşi supranaturală în principiul său animator, este o hipermetafizică, sau o metafizică la o putere secundară" [24]. Putem deci considera că, în măsura în care respectă în demonstraţiile şi concluziile sale exigenţele religiei, filozofia reprezintă, în ultimă instanţă, *simetricul raţional* al acesteia. Dumnezeu, de exemplu, este obiect al credinţei, dar pentru filozofie este ideea raţională, un adevăr ştiinţific. De asemenea, dorinţa naturală de contopire cu creatorul, ca problemă filozofică demonstrată cu argumente antropologice raţionale, reprezintă o transpunere pe plan raţional a dogmei creştine a beatitudinii.

În măsura în care neotomismul respectă metoda de confruntare, el continuă să reprezinte, indiferent de procedeele şi metodele moderne utilizate, un simetric raţional al religiei, continuînd preocuparea tomismului de a stabili raportul dintre raţiune şi credinţă, într-o viziune metafizică raţională asupra lumii.

Particularităţile concepţiei tomiste privind raportul raţiune-credinţă, respectiv filozofie-teologie, sînt, în ultima lor determinare, un rezultat şi o expresie a însăşi esenţei filozofiei, din evul mediu care conţine în sine principiul creştin [25]. Referindu-se la conţinutul şi importanţa acestuia

[22] H. Duméry, *Critique et religion*, Paris, S. E. D. E. S., 1957, p. 94.
[23] Cf. idem, *op. cit.*, p. 87.
[24] *Ibidem.*
[25] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964, p. 256.

pentru gîndirea din acea epocă, Hegel arată că acest principiu „reprezintă suprema cerinţă faţă de gîndire, dat fiind că în el ideile sînt absolut speculative. Unul din aspectele acestui principiu constă în faptul că ideea este înţeleasă cu inima, prin inimă înţelegem omul individual. Iar identitatea a ceea ce este nemijlocit individual cu ideea rezidă în faptul că Fiul, mijlocitorul este cunoscut ca *acest* om; aceasta este identitatea spiritului cu Dumnezeu, pentru inimă ca atare. Dar această legătură însăşi, dat fiind că ea este în acelaşi timp o legătură cu Dumnezeu, în Dumnezeu este din această cauză nemijlocit mistică, speculativă; aşadar, ea conţine invitaţia la gîndire, invitaţie de care au ascultat mai întîi părinţii bisericii şi, după ei, scolasticii. Astfel, filozofia scolastică este în mod esenţial teologie, iar această teologie este nemijlocit, filozofie" [26].

Caracterizarea hegeliană nu constituie numai o explicaţie teoretică, ci şi o justificare istorică a sintezei dintre filozofie şi teologie. Dacă filozofia religiei se impune ca o necesitate logică şi istorică, în condiţiile dezvoltării unei filozofii rupte de cercetarea naturii, al cărei singur subiect este lumea inteligibilă a religiei creştine şi singura cale de a o cunoaşte pe aceasta, raţionarea silogistică ca o înlănţuire infinită de determinări realizate prin mijlocirea conceptului abstract, eforturile neotomiste de a o menţine sau reactualiza nu reprezintă decît o contradicţie logică, în măsura în care încearcă să realizeze o legătură organică între realitatea concretă a necesităţii naturale — referindu-se la ştiinţele naturii — şi schemele abstracte pure ale religiei.

Ce paralelă se poate stabili între raportul dintre teologie şi filozofie şi cel dintre religie şi etică? Se poate vorbi de existenţa unui acord obiectiv între ele pe baza unui conţinut comun? Este religia esenţa eticii sau un instrument pragmatic al acesteia? Răspunsul la aceste întrebări se poate da în funcţie de raportarea atît a eticii, cît şi a religiei la concepţia metafizică generală. În cadrul acesteia, etica urmăreşte integrarea acţiunii umane în ordinea universală, iar religia are drept obiect relaţia omului cu Dumnezeu. Etica şi religia apar deci ca două reflectări ale unuia şi aceluiaşi proces obiectiv. Din punctul de vedere al sferei reflectate, religia este inclusă în etică, în măsura în care corespunde unui singur aspect al relaţiilor multiple ale omului, din punct de vedere intensiv, religia include etica, în măsura în care este considerată de neotomişti nu „o funcţie specifică a vieţii spirituale a omului, ci... o dimensiune a profunzimii în toate funcţiile sale" [27], însoţind „*orice activitate a omului şi orice funcţie a vieţii spirituale a omului*" [28]. Raportul dintre etică şi religie este cu claritate exprimat de V. Cathrein: „Dacă se înţelege prin religie totalitatea datoriilor faţă de Dumnezeu, pe care ni le dictează legea morală naturală, atunci religia este *o parte esenţială a moralei*. Legea morală naturală cuprinde toate datoriile noastre morale, atît datoriile faţă de Dumnezeu — datoriile religioase —, cît şi datoriile faţă de noi înşine şi faţă de aproapele. În afară de aceasta, legea morală naturală este o lege divină, o lege care ne este dictată şi înscrisă în inimă de Dum-

[26] *Ibidem.*
[27] Paul Tillich, *Theology of Culture.* Oxford University Press, New York, 1959, p. 5—6.
[28] *Ibidem*, p. 7 (subl. ns.).

nezeu. Religia, adică credința în Dumnezeu ca stăpînul nostru, ca legiuitorul nostru, ca unicul nostru judecător, constituie deci *baza* moralei naturale'' [29].

Veriga care le unește pe linia acestui raport este credința. Dacă în cadrul dogmaticii religioase credința își este propriul său obiect, în cadrul eticii neotomiste, ea reprezintă substanța din care se dezvoltă și care explică întreaga problematică etică a relației omului cu sine însuși, cu aproapele și cu lumea, focarul care proiectează lumina asupra dimensiunii metafizice a omului, îi explică sensul și limitele. Se poate afirma chiar, din această primă aproximare a raportului religie-etică, că religia constituie însăși esența eticii. Într-o filozofie a participării, acest lucru este firesc. Fiind în expresia sa superioară un act de adeziune liberă, participarea se vădește un act etic. În măsura în care motivația adeziunii este determinată de prezența lui Dumnezeu în om, ea este tocmai expresia acelei profunzimi a spiritualității pe care Tillich o numește religie.

Unitatea dintre etică și religie și subordonarea primei față de ultima sînt exprimate în modul de a pune și rezolva problemele etice fundamentale. Hotărîtoare în acest sens este interpretarea neotomistă a autonomiei morale, problemă definitorie pentru recunoașterea caracterului independent sau subordonat al eticii față de religie. Abordînd-o, neotomismul încearcă să stabilească o legătură intimă între autonomie și heteronomie. Pe de o parte, autonomia morală este dată de cunoașterea nemijlocită și conformare liberă cu legea morală naturală, pe de altă parte, legea morală naturală, ca lege a conștiinței, trebuie considerată de etică ca o expresie a voinței lui Dumnezeu ca legiuitor [30], în măsura în care ea reprezintă întipărirea în conștiința omului a legii eterne, identică cu legea existenței și a acțiunii lui Dumnezeu.

Raportul dintre autonomie și heteronomie este o problemă specifică eticii în general. Ea depășește semnificația raportului dintre etică și religie. Luată în sine, ea exprimă raportul dintre accidental și absolut, dintre norma de comportare și sistemul general al valorilor, reflectă, în ultimă instanță, determinismul extramoral al moralei. Prin acțiunea sa, individul rezolvă o situație dată, comportîndu-se moral numai în măsura în care ia o decizie prin raportare la un sistem de valori constituit social-istoric. Moralitatea implică tocmai efortul subiectului de a învinge conștient și voit limitele impuse de nivelul atins al dezvoltării conștiinței sale morale, într-un proces de continuă reînnoire și reîmprospătare a propriei „naturi'' cu valorile asimilate. Dacă în istoria umanizării omului moralitatea realizată la un moment dat măsoară gradul libertății cucerite prin integrare activă și creatoare în ansamblul relațiilor sociale și al comandamentelor morale impuse de progresul acestora, atunci dialectica autonomie-heteronomie exprimă tocmai drumul parcurs de la lipsa oricărei autonomii la consolidarea ei nu prin negarea heteronomiei înțeleasă ca necesitate morală obiectivă, istoric determinată, ci prin înțelegerea și însușirea ei. Sarcina unei etici științifice este aceea de a clarifica acest proces, de a explica creșterea autonomiei omului, accentuînd asupra intervenției sale creatoare în însuși mecanismul obiectiv de dezvoltare a valorilor.

---

[29] V. Cathrein, *Die Katholische Moral*, 491.
[30] J. Messner, *op. cit.*, p. 169.

Etica neotomistă — ca și cea creștină în general — surprinde caracterul obiectiv al relației autonomie-heteronomie. Prin aceasta, ea se situează la un nivel superior eticii existențialiste, de exemplu, care hiperbolizează autonomia omului, negînd orice lege exterioară lui și prin aceasta orice determinare obiectivă a moralei. Dar etica neotomistă, sesizînd în mod just raportul autonomie-heteronomie, substituie realității obiective sociale o realitate obiectivă transcendentă absolută — Dumnezeu, apelul la baza determinantă a constituirii valorilor fiind înlocuit cu un apel la transcendența lor. În felul acesta, orice intervenție creatoare a omului este definitiv înlăturată. Moralitatea se confundă cu supunerea activă — activă în sensul că presupune efortul de a realiza cît mai deplin, în comportamentul cotidian, aspecte ale valorii obiective absolute — însăși libertatea avîndu-și ultima sursă și explicație în raportul om-Dumnezeu. Or, cum adevărata morală și moralitate presupun cu necesitate o atitudine critică față de ordinea stabilită și valorile sale, implicînd posibilitatea fie a consolidării, fie a negării sau depășirii lor, în neotomism, problematica morală în adevăratul sens al cuvîntului se reduce la un cod moral subordonat religiei. Și dacă ținem seama de faptul că în concepția neotomistă etica exprimă modul de a surprinde însăși realitatea fundamentală și de a se conforma cu activitatea spiritului absolut prin activitatea finală, liberă și conștientă a individului, atunci legătura conaturală dintre etică și religie apare evidentă. În aceste condiții, încercările eticienilor neotomiști de a surprinde și explica rațional aspecte reale ale fenomenului moral sînt sortite de la bun început eșecului. Pornind de la un conținut, în ultimă instanță mistic și urmărind consolidarea lui, construcțiile lor raționale prezintă contradicții inevitabile, care subminează din interior etica neotomistă.

TEORIA „CUTIEI NEGRE" ȘI NUANȚAREA UNOR SOLUȚII ALE GNOSEOLOGIEI MATERIALISTE ȘI DIALECTICE

DE

ION IRIMIE (CLUJ)

Teoria „cutiei negre" s-a născut în climatul și contextul nemijlocit al problemelor și soluțiilor specifice ciberneticii. În mod inițial și fundamental, ideea a fost formulată de neurologul și cibernetician englez. W. Ross Ashby în apreciata sa lucrare *An introduction to cybernetics* (1956).

Aspectele sau corelațiile filozofice ale acestei idei sînt multiple. Ea se poate lega de o gamă întreagă de concepte ale ontologiei și gnoseologiei, ale teoriei și metodologiei filozofice. Conexiunile cu problematica teoriei cunoașterii și cu arsenalul soluțiilor acesteia sînt cele mai strînse și mai directe. Fără exagerare s-ar putea considera că motivele fundamentale ale nașterii și existenței ei sînt legate de indicarea unui anumit principiu de conducere a cunoașterii în anumite cazuri.

Problema luării în considerare a particularităților existențiale (structurale și funcționale) ale obiectelor de cunoscut, a adaptării căilor și mijloacelor cunoașterii conform acestora nu este, desigur, o problemă nouă. Acum însă, prin teoria „cutiei negre", ea este pusă într-un mod nou, cu accentuări de un anumit fel, dintr-o perspectivă care nu mai e numai sau în primul rînd filozofică.

★

Dar ce e „cutia neagră"? Ce surprinde formula ca atare? Ce idee exprimă și ce fapte acoperă?

Expresia în sine este o metaforă. Sub ea se ascunde sugestiv ideea că, de multe ori, în procesul cunoașterii, obiectul de cunoscut (un sistem oarecare) se prezintă subiectului cunoscător ca o cutie căreia îi putem sesiza nemijlocit doar „intrările" și „ieșirile". Natura sistemului, structura acestuia, schemele lui funcționale aparțin interiorului și sînt nu numai protejate, dar și bine ascunse de pereții lui impenetrabili. Accesul la ceea ce este în fond și în esență sistemul e posibil numai prin datele ce

Rev. filoz., **16**, 7, p. 855–865, București, 1969

ni le oferă „intrările" și „ieșirile". Din punctul de vedere al cunoașterii de fapt și de fond, acestea sînt „exteriorul", „suprafața" sau altfel spus, „latura fenomenală". Subiectul cunoscător începe cunoașterea prin tatonarea „intrărilor" (acțiunea asupra butoanelor sau manivelelor, excitarea receptorilor, punerea întrebărilor etc.) și prin urmărirea „ieșirilor" (efectelor, reacțiilor, răspunsurilor etc.). Din acest joc se alcătuiește un „protocol" [1], după cum se spune în terminologia consacrată. Protocolul fixează relațiile dintre datele de intrare și cele de ieșire; în el se stabilește care din starea de ieșire corespunde cutărei sau cutărei stări de intrare. Dacă aceste relații sau corespondențe sînt univoce, protocolul devine relativ simplu și coordonatele lui indică ușor că avem de-a face cu un sistem strict determinat și cu o funcționalitate ce se supune unui determinism de tip laplacean. Dacă, dimpotrivă, o stare X a unei intrări determină odată starea Y altă dată starea Z, V, T etc., protocolarea se complică și arată dintr-o dată că avem în față un sistem cu rețele funcționale de tip probabilist. În acest caz, jocul de-a cunoașterea trebuie repetat de mai multe ori, protocoalele obținute se suprapun și numai prin această suprapunere se pot surprinde repetabilitățile și determinismul caracteristic și statistic al sistemului.

Cu stabilirea protocoalelor nu se încheie procesul cunoașterii, ele sînt doar o verigă, un pas, o treaptă. Ele nu sînt însăși transparența cutiei, însăși descifrarea tainelor ei interioare. Pentru a ajunge la aceste taine, pentru a putea lumina și exterioriza structurile ascunse ale sistemului în cauză, protocolul sau protocoalele trebuie interpretate. Interpretarea înseamnă deducerea din protocoale a schemelor structurale și funcționale ascunse, înseamnă elaborarea pe fondul și din datele lor a „modelului" interior al sistemului cutie.

În acest sens, rezumînd această descriere, am putea spune că, în asemenea cazuri, cunoașterea urmează patru momente: a) tatonarea intrărilor; b) înregistrarea ieșirilor; c) stabilirea protocoalelor; și d) elaborarea modelului interior.

În cunoașterea unor sisteme materiale se poate ajunge la „interior" și fără „protocoale", pe calea unor analize directe, prin desfacerea sistemului în părțile lui componente. Această cale este, bineînțeles, mai simplă, mai comodă, mai sigură, dar aplicabilă numai acolo unde desfacerea în părți nu afectează natura intimă a sistemului și unde resintetizarea este posibilă. Dar sînt multe cazuri în care metodele obișnuite analitico-sintetice nu pot fi utilizate. Acolo unde sistemul material nu poate fi dezmembrat fără pierderi esențiale pentru sistem se impune folosirea procedeului „cutie neagră".

Devine oarecum evident faptul că abordarea conform cerințelor ideii de „cutie neagră" e frecventă în studiul omului și colectivelor umane, în analiza sistemelor și colectivelor biologice, în studiul multor mașini energetice și informaționale, mai ales cînd sînt urmărite componența lor interioară și schemele lor funcționale.

O asemenea cale de cunoaștere are un larg domeniu de aplicare. Acest fapt este limpede surprins de chiar autorul ideii în cauză atunci cînd scrie: „Deși această problemă apare în formă pur electrică, domeniul

[1] W. Ross Ashby, *An introduction to cybernetics*, Londra, 1956, 6/3.

aplicării ei e mult mai larg. Medicul care cercetează un pacient cu leziuni în creier şi fenomene de afazie poate încerca un diagnostic dînd bolnavului cîteva teste şi observînd răspunsurile lui verbale. Din acestea, el va putea deduce cîte ceva cu privire la mecanismele bolii. Şi psihologul care studiază comportamentul şobolanului în labirint poate acţiona asupra lui cu anumiţi excitanţi pentru a observa apoi reacţiile lui. Stabilind faptele, el va putea deduce cîte ceva cu privire la mecanismele nervoase inaccesibile observabilităţii directe. Nu trebuie aduse mai multe exemple întrucît ele pot fi găsite peste tot" [2].

★

Ce soluţii gnoseologice nuanţează ideea „cutiei negre"? La ce îmbogăţiri şi detalieri ne obligă? unde şi cum teoria materialist-dialectică a cunoaşterii trebuie să ţină cont de existenţa ei? Din referirile anterioare se vede limpede că teoria „cutiei negre" adînceşte şi obligă la o anumită nuanţare, înainte de toate, a modurilor noastre de înţelegere a *obiectului de cunoscut.*

1. Obiectele de cunoscut au naturi şi structuri, fenomenalizări şi esenţializări diferite. Dintre dedublările lor existenţiale (ontice), cu consecinţe deosebite pentru cunoaştere, discutam, pînă acum, mai ales unităţile şi opoziţiile fenomen şi esenţă, particular şi general, necesar şi întîmplător. Ideea de „cutie neagră" atrage atenţia şi ne obligă să analizăm şi să conştientizăm mai mult şi mai bine şi existenţa dedublărilor interior şi exterior, parte şi întreg cu implicaţiile pe care le au în explicarea căilor, procedeelor şi rezultatelor cunoaşterii. Aceste dedublări chiar dacă interferează cu cele amintite mai sus, nu se suprapun în mod absolut peste nici una din ele. Ele vizează alte planuri ale sistemelor şi solicită alte căi de cunoaştere a acestora. Cunoaşterea interiorului, de pildă, pretinde, în unele cazuri, aşa cum am arătat, căile analizei şi sintezei obişnuite, iar în altele pe cele ale „cutiei negre".

Opoziţia interior-exterior, la care ne vom referi mai ales, vizează prin excelenţă, după părerea noastră, domeniul spaţialităţii sistemelor. Aici, accepţiile acestor termeni se pare că pot funcţiona în sensul lor propriu, fără nuanţe metaforice şi fără ghilimele. Atît în perspectiva bi-, cît şi în aceea a tridimensionalităţii, interiorul şi exteriorul se etajează. De aici evidenta relativitate a graniţelor, de aici convertirea relativ uşoară a ceea ce este interior în exterior, şi invers.

În ciuda acestei relativităţi principiale, în ciuda uşurinţei cu care în genere interiorul şi exteriorul îşi pot schimba locul, în sistemele „cutie neagră", graniţele acestei opoziţii sînt mai trainice. De rămînerea interiorului ca interior se leagă esenţial soarta întregului sistem. Exteriorizarea interiorului are aici, şi în sens ontologic, şi în cel gnoseologic, după cum am arătat, anumite particularităţi.

Dacă în acest mod esenţialmente spaţial înţelegem raporturile dintre intern şi extern, atunci relativ uşor devin evidente rezervele ce urmează să le avem faţă de prea marea apropiere a acestei opoziţii de opoziţia fenomen şi esenţă. Esenţa nu este pur şi simplu un interior, iar fenomenul pur şi simplu un exterior. Esenţa şi fenomenul reprezintă o opo-

[2] W. Ross Ashby, *op. cit.*, 6/3.

ziție ce există și se manifestă prin toate etajele interiorității și exteriorității sistemelor. Lumea fenomenală a unui obiect de cunoscut, de pildă, este și poate fi în exterior, dar este și poate fi și în interiorul sistemului.

În lumea fenomenului exterior funcționează, în unele cazuri, deosebirea dintre bogăția formelor, a culorilor, a semnelor etc., care sînt și care nu sînt intrări și ieșiri. În raport cu deslușirea structurilor și a schemelor funcționale interioare sistemelor „cutie" au valoare de cunoaștere numai datele furnizate de intrări și ieșiri. Restul elementelor fenomenal-exterioare rămîn fără valoare sau cu valoare redusă de cunoaștere, rămîn entități neglijabile din punctul de vedere al conștientizării tainelor structurale și funcționale ale sistemului.

Dacă o dată detașăm complexul intrărilor și ieșirilor și vorbim de valoarea lui pentru cunoașterea coordonatelor unui sistem cutie (coordonate de esență, de structură, de comportare, de evoluție etc.), mai putem nota necesitatea precizării *naturii* acestora. Ca elemente ale fenomenului și fenomenalizării acestea pot fi :

a) esențialmente substanțiale ;
b) esențialmente energetice și
c) esențialmente informaționale.

Prin acest „*esențialmente*" vrem să subliniem că niciunde aceste trei naturi nu există în formă pură, că oriunde e prezentă unitatea dialectică dintre substanță [3] și energie, energie și informație etc. În ciuda acestei unități, atît la scara sistemului întreg, cît și la aceea a intrărilor și ieșirilor lui, predomină una din aceste naturi ; una din ele concentrează și definește natura ultimă sau de fapt a sistemului sau a căilor lui de acces spre interior.

Între interioarele substanțiale, energetice și informaționale și ieșirile de aceeași natură există o legătură foarte strînsă. În virtutea acestei legături, fiecare gen de date furnizate de intrări și ieșiri, în funcție de natura lor intimă și valorică diferită, ne permit sesizarea în spatele lor numai a unor laturi ale complexității sistemului în cauză. În această ordine de idei e foarte importantă sublinierea că există un interior și exterior informațional, că există căi de intrare a informației în sistem (de magazinare a acesteia în mecanismele memoriei, de prelucrare și consumare a ei în actele echilibrării dinamice cu factorii mediului etc.) și căi de ieșire a acesteia în afară. În sistemele în care există triada substanță-energie-informație, aceasta din urmă, în calitatea ei de fenomen de relație, nu există ca ceva în sine și pentru sine decît în virtutea modului ei de a fi în altul și pentru altul. Informația în raport cu celelalte două componente ale unor sisteme are în genere o poziție asemănătoare esenței. La interiorul esențialmente informațional nu se poate ajunge pe calea nici unei analize și sinteze obișnuite, nici unei desfaceri, sau disecții. De aceea, aici, în raport cu lumea informației, datele ieșirilor sînt cu atît mai necesare cunoașterii. Dacă intrările și ieșirile, dacă protocoalele datelor lor sînt și pot deveni necesare pentru surprinderea unor aspecte ale interioarelor substanțiale și energetice sau ale interioarelor structurale și funcționale, acestea sînt indispensabile sesizării interiorului informațional.

[3] Cînd folosim expresia „substanță", considerăm ca de la sine înțelese distincțiile și legăturile dintre substanță și cîmp, distincții și legături atît de discutate în fizica secolului.

Exteriorizarea componentelor esențialmente informaționale din sisteme (cu alte cuvinte, complicatul fenomen al comunicării) ne duce direct la complicata și multdiscutata problemă a „limbajelor". Toate „limbile" și „limbajele" posibile — umane sau neumane, naționale sau universale, comune sau speciale, artistice sau științifice, formale sau neformale etc. — sînt, în haina lor exterioară, fenomenalizare a unui esențial informațional. Din punctul de vedere al cunoașterii, „limbile" prezintă interes nu numai ca obiect propriu de cunoaștere sau numai ca purtătoare ale informației cunoaștere (sau, mai general), ca purtătoare ale întregului univers informațional), ci mai prezintă, în lumina ideii de mai sus, mare interes și în calitate de cale unică spre interiorul informațional.

În acest sens, cibernetica generală prin teoria despre „cutia neagră" luminează și din această perspectivă locul și rolul fenomenelor „limbă" în mersul general al cunoașterii. Procesul cunoașterii apare, parcă, în această lumină, *ca un complicat proces comunicativ, ca un mare dialog al omului cu lumea și al lumii* (natură, societate, cunoaștere, creație etc.) *cu omul.*

Dacă trecem de la considerațiile în care am pus pe prim plan problemele exteriorului și ale raportărilor lui în primul rînd la fenomene, dacă mai departe vrem să surprindem modurile de a fi ale interiorului și raportarea lui mai ales la esență, reținem doar următoarele : ideea „cutiei negre" ne indică cu destulă insistență și limpezime existența unei anumite distincții între interiorul propriu-zis, spațial și principialmente fenomenal (lumea subsistemelor și a conexiunilor lor) și cel cu nuanțe metaforice, nespațial, esențial. Așa cum am mai arătat, interiorul fenomenal ar fi lumea perceptibilă dacă (acest dacă e foarte important) ar fi posibile desfacerea sistemului, dezghiocarea lui în timpul funcționării sau al vieții lui, dacă ar fi posibilă intrarea cu niște prelungitoare ale organelor noastre de simț dincolo de coaja exterioară, dacă am face toate membranele transparente, dacă am putea sesiza nemijlocit toate elementele și schemele mecanismelor interioare. Acest interior fenomenal nu trebuie confundat cu esența. Esența nu se cuprinde și nu se ascunde *spațial* în fenomen, ci *nespațial.* Ea există numai în și prin spațiul fenomenului. Dacă esența este și ea un „interior", acesta e de alt gen, e un „interior" ascuns altfel decît interiorul propriu-zis, decît interiorul fenomenal. Dacă exteriorul cuprinde și ascunde interiorul în felul în care coaja cuprinde și ascunde miezul de nucă, fenomenul ascunde esența în alt mod, în modul de a o conține cu diluări și concentrări diferite, în însăși masa sa, de a-i permite să fie numai prin sine, prin „bunăvoința" (Hegel) sa.

În lumina datelor de mai sus, în perspectiva modului cu ceva mai nuanțat de înțelegere a raporturilor dintre opoziția interior-exterior și aceea fenomen-esență, rezultă, ni se pare nouă, că, în sistemele „cutie neagră", „întăririle", „ieșirile", „protocoalele" au sarcini de cunoaștere duble. Ele sînt o dată căi de acces spre deslușirea elementelor interiorului fenomenal, și apoi sînt folosite în sesizarea și conștientizarea a ceea ce este și reprezintă esența. Din punctul de vedere al finalității ei intrinseci, cunoașterea trebuie să înainteze pînă la acest ultim nivel : nivelul esențelor.

2. În surprinderea nuanțărilor pe care le urmărim, deplasîndu-ne atenția de la problemele „cutiei" ca obiect de cunoscut la cele legate de *subiectul cunoscător*, se cade să spunem că aceste două componente ale actului cunoașterii se leagă între ele bilateral. W. Ross Ashby ne și indică următoarea schemă [4].

cutie ⟷ experimentator.

Elementul în primul rînd activ e experimentatorul; el începe tatonarea; el conduce mersul interrelațiilor de cunoaștere. Atitudinea experimentatorului nu e pur și simplu contemplativă; el începe prin a acționa practic asupra intrărilor. Această acțiune e numai într-un fel practică (transformatoare, modificatoare), *e*, am putea spune, *semipractică*. Acest caracter rezultă din două particularități:

a) scopul modificării a ceva din sistem e de domeniul cunoașterii, de ordinul exploatării informaționale a sistemului;

b) acțiunea modificatoare trebuie să aibă numai o anumită adîncime, să conserve sistemul, să nu strice „cutia", să n-o transforme în altceva. Calitatea, întregul, esența să rămînă neafectate.

Grija față de nivelul de adîncime al acțiunii asupra sistemului e, poate, momentul cel mai caracteristic al înțelegerii interrelațiilor de cunoaștere prin prisma cerințelor teoriei despre „cutia neagră". E aici, poate, nota care mai mult decît oricare alta indică situația specială în care se află subiectul cunoscător atunci cînd are de-a face cu un sistem „cutie", cînd „experimentează" cu aceasta, față de situația în care are de cunoscut un sistem obișnuit, un sistem fără „interior" sau „interiorul" căruia pur și simplu nu-l interesează. E aici, poate, distincția cea mai de seamă dintre experimentare, modelare etc., în genere și experimentarea, modelarea etc. a unui sistem cu subsisteme și din punctul de vedere al subsistemelor lui, cu subprograme și tocmai a subprogramelor lui, cu comportament și pentru descifrarea anume a comportamentului lui. E aici particularitatea fundamentală a cunoașterii prin punerea în funcțiune.

Este foarte adevărat, aci granița e extrem de relativă; atît de relativă că foarte ușor putem considera orice obiect de cunoscut „cutie neagră" și orice cunoaștere supunîndu-se cerințelor pe care această expresie le indică. În ciuda elasticității lor, aceste granițe pe undeva există, cumva funcționează și arată că modul cunoașterii unui sistem „cutie" nu se confundă cu căile cunoașterii în general, că atitudinea de cunoaștere față de un sistem oarecare nu e exact și întotdeauna aceeași ca față de cunoașterea „interiorului" unei „cutii" pe care nu ai voie să o desfaci.

Din explicarea situației oarecum speciale pe care subiectul cunoscător o are în fața unui obiect de cunoscut ce are notele „cutiei" se poate ușor desprinde că ideea și expresia în cauză nu indică pur și simplu o „metodă" de cunoaștere.

Deși în literatura cibernetică și filozofică foarte des se scrie „metoda cutiei negre", se poate preciza fără rezerve că, în acest caz, nu este vorba de o „metodă" de cunoaștere în sensul plin și propriu al cuvîntului, nu e în discuție ceva care ar putea sta alături de observație, experiment, modelare etc. Dacă acest termen sugerează ceva ce seamănă a metodă, atunci, aceasta, numai într-un sens foarte general, în sens de *mod de operare* cu

[4] W. Ross Ashby, *op. cit.*, 6/2.

metodele propriu-zise ale cunoașterii. Conștientizînd și explicînd anumite particularități ale unor relații de cunoaștere, ideea de „cutie neagră" devine un principiu, o indicație generală cu privire la mînuirea într-un anumit fel și în anumite cazuri a observației, experimentării sau a elaborării de modele. Acest principiu cheamă la o anumită interacțiune a metodelor, la o dialectică a folosirii lor în analiza „intrărilor", a „ieșirilor", în construirea „protocoalelor" și a deducerii esențelor, a structurilor, a schemelor compoziționale și funcționale ale „interioarelor". Acest principiu indică deci o anumită cale generală de cunoaștere, un anumit mers în atacarea gnoseologică a unor sisteme, mai ales a sistemelor ca sisteme, ca întreguri dinamice, nedezmembrate și nedezmembrabile.

Sfera de valabilitate a acestui principiu privește nu numai actele speciale de cunoaștere, ci și pe cele ale cunoașterii realizate în fluxul obișnuit, cotidian al vieții. Acest lucru ni-l spune foarte limpede W. Ross Ashby cînd scrie : „În viața noastră cotidiană, la fiecare pas ne întîlnim cu sisteme ale căror mecanisme interioare nu ne sînt descoperite complet pentru observație și față de care trebuie să aplicăm metodele « cutiei negre »" [5].

Sfera valabilității principiului în cauză, sfera valorii lui metodologice, nu rămîne numai în lumea cunoașterii ; într-un mod interesant el coboară sau se extinde și asupra relațiilor practice ale omului. Ideea „cutiei negre" mai este și un important *principiu al dominării* reale a sistemelor mai ales a acelora cu un grad relativ înalt de complexitate. În această perspectivă, ideea în cauză surprinde și indică faptul de largă generalitate că noi dominăm de multe ori și multe sisteme numai și numai pe baza cunoașterii lor parțiale și unilaterale, adeseori a cunoașterii pur empirice a corelațiilor dintre intrări și ieșiri. Altfel nu se poate și nu se putea. Omul nu putea aștepta momentul cunoașterii complete și absolute, el trebuia și trebuie să acționeze. De multe ori, fondul cognitiv al acțiunii era și este numai cunoștința că acțiunea X asupra intrării Y îmi dă efectul sau rezultatul Z. Dacă omenirea ar fi așteptat momentul cunoașterii absolute a sistemelor, astăzi n-ar mai fi omenire. În lumea dominării sistemelor, ideea de „cutie neagră" subliniază în felul său orientarea esențialmente practică a tuturor genurilor activității umane.

3. Să vedem ce ne spune metafora „cutie neagră" despre rezultatele cunoașterii, despre adevăr și caracteristicile lui. Conceptul ca atare de adevăr, după părerea noastră, nu e afectat. El rămîne valabil în accepția lui de corespondență a subiectivității cu obiectivitatea, în aceea de trecere de la obiectivitatea ontologică la aceea de ordin gnoseologic, de la modul de a fi obiective lucrurile la modul de a fi obiective ideile.

Sînt însă în mod evident vizate unele din caracteristicile ideilor adevărate, în primul rînd caracteristicile relativului și absolutului.

Faptul că prin ceea ce exprimă ea, metafora „cutie neagră" nuanțează explicația dialectică a raporturilor dintre relativ și absolut a fost semnalat expres de către unii autori [6]. Dintre aceștia, G. Klaus, de pildă, scrie : „Metoda « cutiei negre », respectiv metoda conectării în schema-bloc din

[5] W. Ross Ashby, *op. cit.*, 6/1.

[6] Vezi B. S. Griaznov, *Nekotorie gnoseologhiceskie aspecti kibernetiki*, în „Kibernetica, mîșlenie, jizni", Moscova, 1964.

cibernetică, nu este altceva decît aplicarea conştientă, sistematică şi îmbogăţită cu conţinutul conceptelor matematico-topologice a *dialecticii adevărului relativ şi absolut*, aplicare care reprezintă strategia cea mai importantă pentru conducerea sistemelor care, mai ales în societate, joacă rolul principal" [7].

Independent de gradul în care devenim „conştienţi" de această „aplicare" şi „îmbogăţire", teoria „cutiei negre" realmente subliniază o anumită legătură a momentelor absolutului şi relativului în cunoaşterea unor sisteme. În acest sens am nota şi releva, înainte de toate, că ideea „cutiei negre" e *noţiunea ştiinţifică* care mai mult decît oricare alta confirmă şi concretizează teza gnoseologiei materialiste şi dialectice cu privire la mersul cunoaşterii de la necunoscut la cunoscut, teza *depăşirii continue a graniţelor cunoscutului.*

E foarte sugestiv surprins faptul că obiectele înconjurătoare, chiar acelea cu pereţi inpenetrabili în raport cu posibilităţile perceptibilităţii, nu rămîn pentru totdeauna „închise" şi „negre", că ele se fac transparente prin eforturile de cunoaştere ale omului şi omenirii. Această transparenţă e mereu absolută şi mereu relativă. E absolută, în sensul că realmente prin „protocoale" şi prin folosirea lor riguros logică se pot elabora modele teoretico-subiective cu deplină acoperire în realitate şi ca atare cu note de absolută certitudine. Absolută în sensul că specialistul, în sfera preocupărilor sale, „priveşte" cu siguranţă în interiorul sistemului, conştientizînd adevăruri incontestabile din aspectele lui. Absolută şi în sensul că fiecare protocol şi fiecare model teoretic dedus din el reprezintă o etapă a înaintării spiritului spre cunoaşterea exhaustivă a obiectelor şi proceselor lumii.

Dar transparenţa „cutiilor negre" e întotdeauna relativă. Această relativitate e subliniată mai ales sub următoarele aspecte : există un moment relativ în cunoştinţele noastre în funcţie de *natura* şi *limitele* intrărilor şi ieşirilor. Cunoaşterea prin „protocol" nu poate avea pretenţia de exhaustivitate, nu poate avea decît pretenţia luminării parţiale a sistemului cutie.

Faptul că natura intrărilor, numărul lor, cantitatea şi calitatea datelor pe care le oferă imprimă actelor cunoaşterii sistemelor „cutie" un anumit plan şi anumite limite a fost explicat limpede de însuşi autorul ideii atunci cînd a scris şi cînd a formulat concluzia : „În felul acesta, datele primare ale oricărei cercetări a « cutiei negre » constau din succesiunea valorilor vectorilor cu două compuneri : (starea intrării, starea ieşirii)... De aici decurge o concluzie fundamentală : tot ce putem şti pe calea cercetării « cutiei negre » (cu intrările şi ieşirile date) putem afla numai prin recodificarea protocolului : atît şi nimic mai mult" [8].

Ideea „cutiei negre" subliniază, de asemenea, existenţa unei unilateralităţi şi prin aceasta a unei relativităţi pe care, poate, am putea-o numi *de specialitate sau specializare.* Specializarea ca tendinţă de a şti şi de a cunoaşte cît mai mult despre cît mai puţin (despre un fragment cît mai redus de realitate) fiind o mişcare spre certitudine şi absolut este în acelaşi timp şi un caz al relativităţii cunoaşterii, o cale de manifestare a aproximării cu care putem evalua gnoseologic sistemele cu grade relativ înalte de complexitate. În faţa sistemelor cu naturi multiple şi cu profiluri

---

[7] G. Klaus, *Cibernetica şi societatea,* Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 34 (subl. ns.).
[8] W. Ross Ashby, *op. cit.*, 6/4.

diferite vor apărea albe sau transparente numai acele laturi ale sistemelor care intră în sfera specializării subiectului cunoscător. Restul laturilor sau al nivelurilor structurale pot fi cenușii sau cu totul negre. Această situație e foarte frecventă, ea reprezintă cazul general al omului-individ. Unilateralitatea specializării face ca pentru un medic oftalmolog, de pildă, să nu fie albe sau atît de albe modurile de structurare și funcționare ale aparatului circulator, care îl interesează, înainte de toate, pe cardiolog sau, pentru oricare specialist în vreo ramură a medicinii poate fi și poate rămîne complet neagră „cutia" care ascunde schema structurală sau funcțională a unui calculator electronic să zicem.

Cît privește dinamica generală a raporturilor dintre obiect și subiect, mișcarea istorică a relativului și absolutului în dominarea și cunoașterea realității, ideea „cutiei negre" ne pune în lumină o situație de ordin esențialmente practic. Avem în vedere evidențierea faptului că de multe ori și în anumite limite putem exploata sau întrebuința anumite mașini, instalații, organe, organisme etc. absolut în virtutea cunoașterii intrărilor și a ieșirilor, cunoașterii condițiilor primare și celor finale ale activității, lor. De multe ori producătorul direct produce bine fără a avea nici o cunoștință despre componența, relațiile, mecanismele, procesele, legile care prin cutie duc la rezultatele X sau Y ale manipulărilor sale. Operatorul își folosește mașina fără a-i ști toate detaliile construcției ei. Aceste detalii sînt în capul omului de concepție, care poate lipsi în cursul activității normale a instalației, dar care devine, ce-i drept, necesar atunci cînd trebuie fixat „diagnosticul" nefuncționării mașinii și cînd trebuie indicate căile reparării ei. Activitatea normală poate fi supravegheată și numai pe baza cunoștințelor relative furnizate de intrări și ieșiri și, eventual, de elaborarea unui „protocol" empiric.

De altfel, dacă judecăm lucrurile strict și de fapt vom observa cu ușurință că atît omul obișnuit, cît și specialistul, atît în domeniul său, cît și în cele învecinate sau îndepărtate, are de-a face mai ales cu sisteme care numai în parte sînt albite de eforturile sale de cunoaștere. Noi, în genere, ne aflăm și ne mișcăm în lumea cutiilor cenușii sau, mai bine spus, a cutiilor mozaicale, în care mozaicul e făcut din alb și negru și toată gama nuanțelor lor.

Practica și dorința noastră de a ști se mulțumesc și nu se mulțumesc cu această situație. Din mișcarea dialectică a acestor contradicții rezultă eforturile permanente ale omului de a face din ce în ce mai transparente sistemele care îl înconjoară și pe care trebuie să le supună nevoilor sale fizice și spirituale.

★

Platforma filozofică de pe care s-a elaborat și pe care teoria „cutiei negre" o deservește înainte de toate nu e chiar așa ușor de surprins. Dificultățile sînt generate atît de particularitățile teoriei, cît și de modul sau stilul elaborării ei. Acestea permit ca pe fondul ideii în cauză să se întîlnească și să se poată întîlni momente și linii filozofice diferite, uneori chiar opuse. Se găsesc aci, de pildă, elemente de materialism și dialectică, nuanțe de pozitivism, mecanicism behaviorist, operaționalism etc.

Prezența tuturor acestora, întîlnirea și uneori încrucișarea lor fac posibilă multiple încercări de definire a platformei filozofice. Una din ele,

cea mai simplă și mai ușoară de altfel, ar fi aceea a eclectismului. Învinuirea de eclectism ar fi însă cu totul nejustificată. Prin modul elaborării ei, teoria „cutiei negre" nu duce la filozofie eclectică. În contextul ei funcționează anumite momente filozofice dominante; anumite linii se repetă și din ele se țese o poziție filozofică fundamentală. Pe fondul acesteia, celelalte linii apar doar ca abateri mai mult sau mai puțin semnificative.

Dar care e acest ton fundamental? Care sînt momentele filozofice definitorii? Ce filozofie respiră oare în mod esențial în și prin construcția teoretică a „cutiei negre"?

În literatura filozofică marxistă, acela care dezbate cel mai pe larg unele din aspectele acestor probleme este, fără îndoială dr. G. Klaus [9] din Republica Democrată Germană. În analizele și sintezele sale, pe lîngă idei interesante și poziții la care nu avem decît să ne alăturăm, există și momente care ni se par discutabile și față de care ne manifestăm anumite rezerve. Într-o asemenea situație ni se pare, de pildă, apropierea prea mare pe care o face G. Klaus între „negrul" metaforei ashbyene și „în sinele" binecunoscutei formule kantiene: „lucrul în sine". Chiar dacă se precizează că aceste formule nu sînt „identice", se consideră de mai multe ori și în mai multe variante că ele sînt „...într-o oarecare măsură legate" [10]. Existența unei asemenea legături ni se pare îndoielnică. În și prin afirmarea ei, teoria „cutiei negre" este împinsă oarecum spre agnosticism. Or, nici prin spiritul ei, nici prin modul elaborării de către autorul ei, această teorie nu amintește de agnosticism. Principiul ei nu e formulat de pe pozițiile acestei linii filozofice, ci, dimpotrivă, de pe cele ale optimismului epistemologic. E drept, este vorba aci de un optimism lucid, și nu aberant; spontan dialectic, și nu metafizic.

Ni se par de asemenea, discutabile acele aprecieri prin care se încearcă acreditarea tezei că W. Ross Ashby, în elaborarea teoriei în discuție, ar fi esențialmente pe pozițiile „empirismului idealist" și ale „pozitivismului contemporan". Tot G. Klaus scrie în acest sens: „...Ipoteza lui Ashby este parte a pozitivismului logic contemporan, întrucît în ea pe tăcute se presupune că metodele recodificării, cum le numește Ashby, sînt pînă la o anumită treaptă subiective, apar numai în conștiința noastră și acolo își găsesc temeiul lor" [11].

Chiar dacă, în gîndirea lui Ashby în genere, la și în cazul particular al teoriei care ne interesează, anumite elemente de pozitivism există indiscutabil, ele nu sînt și nu pot fi surprinse în acest mod. Firește că „recodificările" sînt pînă la un punct subiective; orice elaborare teoretică e într-o oarecare și anumită măsură subiectivă.

Însuși W. Ross Ashby, scrie: „Teoria cutiei negre este pur și simplu teoria obiectelor sau sistemelor reale în care se dă atenție deosebită problemelor interacțiunii obiectului și observatorului, problemelor despre ce informație pornește de la obiect și cum este ea primită de observator. În felul acesta teoria « cutiei negre » este la drept vorbind studiul relațiilor dintre experimentator și mediul său înconjurător în cazul în care se acordă mare atenție fluxului de informație" [12].

[9] Vezi G. Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin, 1965, II—1; vezi idem, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1963, I. 3.

[10] G. Klaus, *op. cit.*, p. 283.

[11] G. Klaus, *op. cit.*, p. 224.

[12] W. Ross Ashby, *op cit.*, 6/17.

Elementele de pozitivism contemporan trebuie căutate, după părerea noastră, în primul rînd, în neafirmarea ideii că sistemele cutiei îşi au nu numai interioare fenomenale imperceptibile, ci şi esenţe sesizabile doar pe calea prelucrărilor teoretice ale protocoalelor. În teoria „cutiei negre', cel puţin în prezentarea şi descrierea ei ashbyană, nu sînt precis conştientizate unităţile şi opoziţiile dintre fenomen şi esenţă; prezenţa esenţelor este mult şi evident ignorată. Această ignorare este, fără îndoială, un tribut plătit pozitivismului.

Există în analizele lui G. Klaus anumite sublinieri insuficient nuanţate şi atunci cînd e vorba de momentele de „behaviorism" [13] şi „operaţionalism" [14]. Prea frontal şi, poate, mai mult decît e cazul, schema „intrare-ieşire" e asimilată schemei „stimul-reacţie". Behaviorismul a exploatat, de regulă şi de fond, această schemă nu pentru a sesiza cu ajutorul datelor ei structurile interioare din anumite sisteme, ci pentru a lăsa în umbră problemele mecanismelor în şi prin care acţiunea ducea la reacţiune. Teoria lui Ashby nu are ca element esenţial teza rămînerii la descrierea comportării, ea nu cere elaborarea de protocoale de dragul protocoalelor; ea îşi propune în mod expres şi esenţial cerinţa interpretării acestuia pentru a putea descifra lumea „interiorului", pentru a explica structurile şi mecanismele adînci şi proprii sistemelor cutie. Această deosebire de principiu nu cred că poate fi lăsată în umbră.

Cu toate aceste sublinieri discutabile, textele lui G. Klaus conţin şi idei la care ne putem alătura fără rezerve. Cînd afirmăm acest lucru, ne gîndim, înainte de toate, la afirmaţia că linia filozofică de care teoria „cutiei negre" se apropie cel mai mult este aceea a materialismului dialectic. „W. Ross Ashby — scrie filozoful german —, indiferent de atitudinile lui personale faţă de materialismul dialectic, în concepţia lui este extrem de apropiat de dialectica materialistă" [15]. Cu o altă perspectivă, aceeaşi idee o găsim şi în aprecierea că, „. . pe baza materialismului dialectic, noi putem nu numai interpreta ireproşabil din punct de vedere filozofic noţiunea de « cutie neagră », dar, mai putem vedea şi că . . . numai pe această bază ea îşi poate primi expresia sa precis ştiinţifică" [16].

În acest sens, sintetic vorbind, se poate considera că nota dominantă, platforma filozofică cu care teoria cutiei negre se împleteşte cel mai mult şi cel mai intim este, după părerea noastră, aceea a *materialismului*, de multe ori conştient, şi a *dialecticii*, în general spontane.

★

Promovarea ideii că noţiunea cibernetică de „cutie neagră" conţine o serie întreagă de componente de ordin gnoseologic, intenţia de a le indica, fie şi numai pe unele din ele, dorinţa de a defini în spiritul de mai sus platforma ei general-filozofică au fost mobilurile fundamentale ale scrierii acestor pagini. Sîntem conştienţi că în procesul explorării filozofice a ideii în cauză n-am făcut decît începutul, că n-am reuşit decît să atragem atenţia asupra problemei, că n-am putut epuiza nici în lărgime şi nici în adîncime „luminarea" cutiei pe care am putea-o denumi: cutia implicaţiilor filozofice ale ideii de „cutie neagră".

[13] G. Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin, 1965, p. 256.
[14] Idem, *Cibernetica şi societatea*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 137—138.
[15] G. Klaus, *Kybernetik in philosophischeru Sicht*, Berlin, 1965, p. 247—248.
[16] *Ibidem*, p. 247.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

CU PRIVIRE LA CONCEPȚIA LUI N. IORGA DESPRE ROLUL MASELOR ȘI AL PERSONALITĂȚILOR ÎN ISTORIE

DE

VALDEMAR POPA

În numeroase din lucrările sale, N. Iorga și-a îndreptat atenția spre masele populare, subliniind rolul acestora în viața socială. În vasta sa operă de istoric, etnograf, folclorist, om de cultură, publicist, găsim un bogat material de date și fapte despre masele populare, despre viața lor grea, despre lupta și eroismul lor. Ca umanist, el a căutat să se situeze de partea omului simplu, să pună stavilă disprețului și indiferenței față de suferința și durerea acestuia. Concepția sa n-a fost lipsită însă de unele inconsecvențe și contradicții. Această împrejurare i-a determinat pe unii cercetători să afirme, de exemplu, că N. Iorga „nu a acordat în istoria societății, atenția necesară... rolului maselor populare" [1], în timp ce alții au considerat, dimpotrivă, că N. Iorga a apreciat în diverse lucrări „atît factorii economici, cît și rolul maselor populare (în special al țărănimii), în făurirea istoriei" [2]. O confruntare a acestor puncte de vedere implică o detaliere a problemelor.

După cum e cunoscut, istoriografia și filozofia istoriei din secolele anterioare acordau prioritate aproape exclusivă „oamenilor mari"; milioanele de oameni simpli erau lăsați în afara investigației istorice. Referindu-se la situația de la noi, N. Iorga arată că în secolul al XVI-lea, de pildă, se scria istoria „domnului din scaun", „istoria țării însăși... nu intra în mintea nimănui" [3]. Vechea istorie se limita astfel la cronica domnitorilor și a oamenilor lor de curte sau a diferitelor familii de boieri.

Marile evenimente, răscoalele populare, mișcările de eliberare națională și socială, revoluțiile care au avut loc în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au scos însă pregnant în evidență rolul maselor în istorie. Mișcarea democratică din această epocă a combătut despotismul ca fenomen social, făcînd cauză comună cu masele nedreptățite de istoria timpului. Fără a

[1] Vasile Netea, *La personnalité et l'activité de Nicolas Iorga*, în „Revue roumaine d'histoire", nr. 1/1965, p. 47.

[2] N. Adăniloaie, *Nicolae Iorga, istoric al românilor*, în „Ramuri", an. II, nr. 11, p. 4, și *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București Edit. Academiei, 1964, p. 442.

[3] N. Iorga, *Istoria literaturii românești, — introducere sintetică*, 1929, p. 93.

Rev. filoz., **16**, 7, p. 867–873, București, 1969

ignora faptele şi activitatea oamenilor mari, gînditorii şi istoricii se vor ocupa de acum înainte pe larg de istoria popoarelor ca atare. Încă Voltaire a stabilit principiul după care istoria e chemată să se ocupe cu spiritul, moravurile şi obiceiurile naţiilor. Ideea rolului maselor în istorie va fi nu numai afirmată, dar şi demonstrată, într-un anumit fel, de istoricii Restauraţiei franceze. Sub acest aspect, în istoriografia europeană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea trebuie amintiţi alţi doi reprezentanţi: Gabriel Monod şi Karl Lamprecht, dascăli direcţi ai lui N. Iorga. În gîndirea social-istorică de la noi, N. Bălcescu susţinuse cu consecvenţă, de pe poziţiile democratismului revoluţionar, rolul hotărîtor al maselor populare în istorie. Apoi, M. Kogălniceanu, de pe poziţiile democraţiei burgheze, afirmase necesitatea studierii rolului poporului în făurirea istoriei. La rîndul său, N. Iorga va afirma rolul maselor în istorie şi va studia diferitele manifestări de viaţă populară a acestora. Vom distinge astfel două aspecte principale, strîns legate între ele: unul care se referă la analiza teoretică propriu-zisă a *rolului* maselor în istorie şi un alt aspect privind *cercetarea* ca atare, sub raport istoric, etnografic, folcloric etc. a diferitelor laturi ale activităţilor maselor.

N. Iorga respinge net vechiul mod de a se scrie şi studia istoria [4]. Formulîndu-şi concepţia, el supune criticii directe pe reprezentanţii şcolii romantice în istorie, care tăiau în marmoră doar trăsăturile eroilor, fără să cunoască „bazoreliefurile mulţimilor". Ridicîndu-se împotriva vechilor istorici care credeau că, dacă alegi oamenii şi le prezinţi biografiile, obţii o epocă, N. Iorga a cerut ca istoria să redea „biografia" poporului, mediul în care acesta se dezvoltă.

În accepţia cea mai largă, N. Iorga înţelegea prin mase pe toţi aceia care sufereau şi duceau greul vieţii, pe toţi cei care munceau, erau asupriţi şi umiliţi. În epocile de care s-a ocupat Iorga, masele nu aveau un caracter omogen, ele reunind clase şi pături diferite. Nucleul lor îl constituiau masele muncitoare, şi în primul rînd ţărănimea. Lor li se adăugau în feudalism meşteşugarii, iar în capitalism muncitorii. În unele situaţii, Iorga includea în mase şi pe cei care făceau schimb, ca şi pe cei care cultivau ştiinţele, arta şi literatura. În general, N. Iorga considera ca trăsătură de unire a maselor în primul rînd un factor moral, *suferinţa*, dar şi *munca* sub diferitele ei forme. Pentru el chiar, „neamul sau naţia care singură creează şi susţine" este identic cu „marile mulţimi muncitoare". Aceste mulţimi cuprind „clasele de jos", „clasele sărace" sau „clasele populare", cum se exprima uneori Iorga.

Masele, potrivit concepţiei sale, au o istorie a lor, au viaţa lor economică şi spirituală şi intră în istorie prin această viaţă proprie; ele sînt înzestrate cu spirit activ, cu conştiinţă creatoare. Prin rodul muncii lor, masele populare sînt acelea care ţin pe umeri palate şi temple şi, totodată, condiţionează cea mai înaltă artă; munca maselor a făcut posibilă, la Atena, activitatea politică, culturală, artistică, militară, ca şi timpul

[4] Cf. N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a, 1943, p. 91, 305–306, idem, *Sfaturi pe întuneric*, vol. I, 1936, p. 389.

liber al zilelor de sărbătoare [5]. Aceeaşi idee va fi reluată şi cu privire la dezvoltarea vieţii intelectuale la noi, pe baza muncii maselor [6].

N. Iorga a evidenţiat şi a preţuit rolul maselor populare în domeniul creaţiei culturale. După el, masele sînt creatoare de limbă, port, obiceiuri, cîntece şi jocuri populare. Masele au creat poezia populară, legenda istorică, după cum ne-au dat şi întregul tezaur nescris al culturii populare, în care se reflectă gîndirea şi simţirea unui popor. Ca cercetător al fenomenului cultural, N. Iorga a pus în lumină izvoarele populare ale culturii noastre şi a altor popoare. Prin creaţia lor culturală, masele dau colorit specific vieţii unui popor. Viaţa naţională se ridică tot „din adîncul mulţimilor, care pînă atunci nu ştiuseră decît să muncească şi să lupte".

Deşi masele muncesc, cumpără şi vînd, duc greul existenţei, luptă şi creează bunuri ale culturii, constată N. Iorga, ele nu au încă o *viaţă publică*, nu iau parte directă şi activă la *evenimentele politice* ale epocii sale. Fenomenul este explicat prin faptul că aceste mase, într-un fel sau altul, erau împiedicate de la participarea la viaţa politică. Toată răspunderea pentru îndepărtarea maselor, mai ales ţărăneşti, de la viaţa publică, precizează istoricul, revine claselor exploatatoare şi partidelor lor [7].

Participarea maselor la viaţa politică reprezenta pentru Iorga o mare forţă [8], lor revenindu-le un rol important în făurirea instituţiilor politice şi juridice [9]. Mai mult, masele lipsite de drepturi, arată Iorga, ştiu să-şi preia, la nevoie, drepturile care li se cuvin. Fiind asuprite, ele nu se împacă cu soarta lor şi, într-un fel sau altul, luptă pentru dreptate, pe care uneori o obţin pe calea răscoalelor sîngeroase. Chiar reformele mari le face tot „poporul însuşi", e de părere N. Iorga. Istoricul a văzut şi a evidenţiat energiile populare comprimate de veacuri, dar nu le-a înţeles pe deplin calea de descătuşare, de ridicare reală la viaţa politică. N. Iorga avea o concepţie limitată, cu privire la rolul maselor în lupta de clasă şi în revoluţii. După el, în revoluţie masele îşi pierd raţiunea, devin „barbare", acţionează ca simple „gloate". În revoluţii se manifestă „voinţa obscură a mulţimilor". Este ştiut că el a socotit lupta de clasă ca un rău şi a avut o atitudine negativă faţă de „revoluţiile rele". Deşi a admis diferite forme de luptă socială, el a negat lupta revoluţionară. Istoricul N. Iorga, ca şi omul politic mai ales, era stăpînit de dorinţa de a găsi alte căi pentru istorie. El nutrea iluzia posibilităţii emancipării maselor prin reforme şi culturalizare. Negînd necesitatea luptei de clasă şi a revoluţiei, ca şi rolul *creator* al maselor în astfel de forme de luptă, N. Iorga minimalizează de fapt rolul *creator* al maselor în viaţa politică. Într-adevăr, masele sînt admirate de N. Iorga „pentru puterea de a răbda", pentru deprinderea lor de a suferi şi a îndura. Conform concepţiei sale, suferinţa sfinţeşte şi înnobilează masele, şi de aceea ele sînt demne de respect şi iubire. Dar de la premisa suferinţei maselor, el ajunge la concluzia negării luptei lor *revoluţionare*.

În unele scrieri ale sale, N. Iorga a cercetat şi exprimat starea masei poporului neavut, sărăcit, apăsat şi asuprit. În multe situaţii, gîndirea

[5] Cf. N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, p. 62.

[6] Idem, *Viaţa românilor din Ardeal*, 1910, p. 93.

[7] Cf. N. Iorga, *Cuvîntare la discuţia necesităţii reformelor pentru clasa rurală*, 1914, p. 21—22.

[8] Idem, *Pe ce se poate sprijini un popor?*, 1909, p. 15.

[9] Cf. Gh. Cronţ şi O. Sachelarie, *Cercetările lui N. Iorga, privitoare la istoria statului şi dreptului*, în „Studii", 2/1967, p. 322—323.

lui N. Iorga se orienta spre viaţa materială şi spirituală a „maselor adînci" care au istoria lor. Această istorie, afirmă el, există, deşi se poate urmări mai greu în trecut, datorită lipsei de informaţii asupra vieţii majorităţii unei naţiuni [10]. Istoria maselor, arată Iorga, e mai greu a scrie decît istoria unui stat, deoarece „sătenii nu fac letopiseţi" şi „nu sapă pisanii în lespezi de piatră". Viaţa modestă de acolo nu lasă asemenea urme. „Doar în vreo răscoală, capătă satele o viaţă istorică propriu-zisă". Dar, în afară de această „istorie", Iorga descifrează şi o alta. Este vorba de „istoria schimbării pămînturilor dintr-o mînă în alta", despre „lucrarea ogoarelor într-un chip care nu e cel moştenit", despre istoria „dezvoltării obiceiurilor", a „prefacerii legăturilor şi credinţelor" [11], adică despre „o viaţă a sufletelor şi a inimii" care evoluează încetul cu încetul, pentru a transforma pe urmă o naţiune. După N. Iorga, faptele mărunte, de toate zilele, ale maselor, adunîndu-şi la un loc „neînsemnătatea", alcătuiesc împreună o istorie de mai mare însemnătate şi de un interes mai puternic decît cronologiile domnitorilor.

Căutînd să pună în aplicare concepţia sa cu privire la rolul maselor în făurirea istoriei, N. Iorga, încă în *Geschichte des rumänischen Volkes im Rahmen seiner Staatsbildungen*, a căutat ca în capitole sintetice să strîngă împreună toate manifestările de viaţă ale poporului nostru, viaţa politică, instituţiile şi relaţiile sociale, viaţa economică şi culturală a maselor. După cum mărturiseşte el însuşi, n-a avut ca ţintă „să înşire la rînd, frumoase portrete biografice", ci „să exprime dezvoltarea naţiunii române, nu în personalităţile ei mai mult sau mai puţin mari, ci să observe naţiunea însăşi ca fiinţă vieţuitoare şi să-i urmărească mersul ei lăuntric" [12]. În cuprinsul acestei lucrări, Iorga studiază ocupaţiile bărbaţilor şi femeilor, modul de a lucra pămînturile, casa şi gospodăria de pe lîngă casă, culturile, hrana populaţiei, condiţiile de trai, limba poporului, îmbrăcămintea şi confecţionarea ei, viaţa de familie, viaţa sufletească, credinţele, mentalitatea, sărbătorile, obiceiurile, literatura populară, jocul naţional românesc, cîntecul etc. În această lucrare, ca şi în altele, N. Iorga va prezenta variatele aspecte pe care le-a îmbrăcat munca maselor. De la primele ocupaţii, păstoritul şi agricultura, şi pînă la meşteşugurile cele mai iscusite, toate se vor bucura de atenţia istoricului. Pînă la N. Iorga, rareori îşi făcea loc în istorie cîte un nume de creator de bunuri materiale şi spirituale. N. Iorga a cuprins întregul cîmp de cercetare şi a investigat, într-un studiu cu caracter monografic, pe cei dintîi meşteri din satele şi oraşele noastre. Atenţia lui s-a îndreptat spre modeştii, dar vestiţii meşteri din Gorj, de prin părţile Sibiului şi ale Bistriţei etc. [13]. De la Iorga, avem o istorie a culturii materiale româneşti în evul mediu, continuată apoi cu istoria „industriilor" la români în perioada dezvoltării moderne.

Ocupîndu-se de activitatea culturală a unor personalităţi, N. Iorga nu uită să menţioneze alături de ea şi munca neobosită, migăloasă a caligrafilor, miniaturiştilor, legătorilor de cărţi, a zugravilor, a tuturor acelora care contribuiau la producerea şi reproducerea bunurilor culturale.

---

[10] Cf. N. Iorga, *Sfaturi pe întuneric*, vol. I, p. 167.

[11] Idem, *Sate şi preoţi din Ardeal*, 1902, p. 8—9 passim.

[12] N. Iorga, *Istoria poporului românesc*, vol. I, p. 9.

[13] Cf. Idem, *Istoria românilor în chipuri şi icoane — Negoţul şi meşteşugurile în trecutul românesc*, vol. III, 1906, p. 75.

Prin scrierile şi conferinţele sale, N. Iorga a adus un adevărat omagiu artei populare, originalităţii noastre spirituale. El a cercetat arta populară pe întreg teritoriul României şi a făcut-o cunoscută peste hotare [14]. Începînd cu arta neolitică, cu horele trace şi doinele, pînă la broderiile şi ţesăturile ţărancei din Muscel, de la port şi covoare, pînă la ornamentaţia şi ceramica ce împodobesc casa ţărănească, toate au intrat în atenţia istoricului şi etnografului [15].

Un alt aspect al problemei, căreia N. Iorga îi caută o soluţie, este acela al raportului dintre mase şi personalitate, sau raportul dintre social şi individual în desfăşurarea istoriei. Afirmînd rolul maselor în istorie, N. Iorga se ridică totodată şi împotriva acelora care îşi închipuie că se poate scrie istoria fără a ţine seama de contribuţia diferitelor personalităţi.

Trebuie menţionat faptul că istoricul dă o accepţie mult mai largă conceptului de personalitate, de erou. Sfera de manifestare a eroicului cuprinde, după părerea sa, *toate* domeniile vieţii sociale şi se manifestă la toate nivelele.

Căutînd să depăşească concepţia care absolutizează opoziţia dintre mase şi personalitate, Iorga evidenţiază unitatea „erou-masă". În concepţia sa, istoria este sinteza acţiunii oamenilor reprezentativi, a oamenilor hotărîtori, împletită cu acţiunile de masă, în care aceştia îşi au rolul lor. Personalităţile mari sau mici, arăta Iorga, capătă o valoare numai în măsura în care „printre multele milioane" au contribuit de fapt la marea operă a dezvoltării milenare a istoriei. Rolul poporului, după Iorga, pare să fie mult mai mare decît cel al personalităţilor. De pildă, „unirea cea mare a românilor" într-un singur stat a făcut-o întregul popor [16]. Chiar dacă masele şi personalităţile se condiţionează reciproc, în această condiţionare factorii nu sînt egali, unul din factori pare a fi mai important: „Poporul trăieşte şi fără de oameni mari, un om mare însă nu poate trăi fără simpatia caldă, fără de acel credincios sprijin de fiecare clipă care vine din recunoaşterea unui neam" [17]. Eroul este „crescut", „hrănit", „înălţat" şi condiţionat de masă, masa reprezentînd pentru erou „ambrozia zilnică", fără de care el n-ar putea exista [18]. Personalitatea sau individul este un interpret al stărilor de spirit ale maselor, ale societăţii, este un ecou al epocii. Oamenii mari trebuie să se recunoască în ţară şi ţara în dînşii. Dacă poporul „îi face pe domni" [19], nu este mai puţin adevărat că domnii „cei mari, ca Ştefan cel Mare, de exemplu, aveau simţul neamului", „fiinţa neamului trăia în ei" [20]. Personalităţile sînt figuri reprezentative ale unui popor şi ale claselor lor. Buerebista şi Decebal, aceste două mari căpetenii dace, rezumau în sine, mai bine decît orice, istoria poporului lor cînd era liber.

Sub un anumit aspect, există la N. Iorga o legătură organică între personalitate si epoca sa, şi una şi alta condiţionîndu-se reciproc. În măsura în care un erou dă colorit unei epoci, în aceeaşi măsură epoca îşi pune

[14] Cf. N. Iorga, *L'art populaire en Roumanie*, Paris, 1923.

[15] Cf. idem, *Portul popular românesc*, 1912, idem, *La chanson épique des Roumains*; *La Roumanie pittoresque*, Paris, 1924 etc.

[16] N. Iorga, *Din trecutul istoric al oraşului Brăila*, 1922, p. 27.

[17] Idem, *Viaţa românilor în Ardeal*, 1910, p. 208—209.

[18] Idem, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, p. 90—91.

[19] Idem, *Istoria românilor*, vol. IX, 1938, p. 151.

[20] Idem, *Istoria românilor*, vol. IV, 1937, p. 250.

amprenta pe o anumită personalitate [21]. De aceea eroii trebuie explicați prin epocă și epoca prin eroi [22]. Dar mediul sau epoca nu absoarbe în întregime o personalitate. Personalitățile au un coeficient propriu, ele au „conștiința soliei lor mai înalte", care le este „țintă și călăuză" [23] în acțiunea pe care o au de îndeplinit. Deși această conștiință a lor exprimă de fapt ceea ce simt masele pe care ele le reprezintă, în acțiunea personalităților își spune un cuvînt și temperamentul, firea care provine de la natură, precum și caracterul, însușirile morale care vin de la societate prin educație.

Raportul dintre personalitate și epoca sa este surprins de N. Iorga și în aspecte mai complexe. Personalitatea ca expresie a tendinței de înnoire poate intra și intră în mod inevitabil în conflict cu o parte a epocii sale. De aici lipsa de popularitate a unei personalități la un moment dat. Iorga a remarcat fenomenul neînțelegerii eroului, a unor personalități ca Mihai Viteazu sau Al. Ion Cuza, de o parte a contemporanilor lor. Dar cel nerecunoscut sau uitat de contemporani devine adesea mare și recunoscut de urmași. Aceasta își găsește explicația în faptul că interesul de moment al unei clase nu este întotdeauna identic cu interesul general-istoric și de durată al poporului în decursul veacurilor.

Insistînd asupra actului creației culturale, N. Iorga dezvăluie noi implicații ale raportului dintre individ și societate. Creația culturală, după părerea sa, e un act individual, dar totodată și un act *social* al individului, un act de comunicare între individ și colectivitate. Individul nu creează izolat, ci *determinat* de cei din jur, de „cei mulți" care rămîn neștiuți. El concentrează elemente sufletești de la societatea în care trăiește [24], deoarece „din mulțimi vin inspirațiile cele mai puternice, mai adevărate și mai roditoare" [25].

Acțiunea maselor și a personalităților se conjugă cu rolul ideilor în istorie. Pentru N. Iorga, factorii spirituali constituie o latură esențială și durabilă a vieții sociale[26]. Ideile au rolul unor forțe motrice în istorie. Desigur, nu orice idee, ci numai cele care reflectă adecvat realitatea social-politică și care au valoarea unor principii. Aceste idei „devin crez" pentru mase și personalitate, iar crezul se preface într-o „formulă practică și se pornește întru îndeplinirea lui"[27]. Pentru aceasta, precizează Iorga, ideea trebuie înțeleasă *de cît mai mulți oameni*.

Privită în dezvoltarea sa, concepția lui N. Iorga despre rolul maselor și al personalităților în istorie prezintă o anumită evoluție. Cercetătorii operei și gîndirii lui Iorga au evidențiat anumite deosebiri între operele sale de tinerețe și cele de maturitate, anumite nuanțe și „trepte de evoluție". Într-o anumită măsură, această evoluție este prezentă și în modul de abordare și în soluțiile propuse rolului maselor și al personalităților în istorie și ea a urmat, în general, calea „accentuării elementului spiritualist și subiectiv"[28].

---

[21] Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, 1915, p. 155.
[22] Cf. N. Iorga, *Oameni și fapte din trecutul românesc*, p. 6—7.
[23] Idem, *Generalități cu privire la studiile istorice* , p. 70,73, 112.
[24] *Ibidem*, p. 234.
[25] Idem, *Ceva despre Ardealul românesc și viața culturală românească de astăzi*, 1907, p. 41.
[26] Cf. N. Iorga, *Ce durează?*, 1939.
[27] Idem, *Sfaturi pe întuneric*, vol. II, p. 219.
[28] Mihail Berza, *N. Iorga*, 1965, p. 45.

Apreciată însă în ansamblul ei, concepția lui N. Iorga despre mase și despre rolul lor în istorie a stat la baza unei prodigioase activități prin care istoricul a reușit să scoată la lumină originalitatea și marile valori ale poporului român și să afirme puternica personalitate a maselor populare în creația istorică. O astfel de concepție l-a îndemnat pe Iorga să exploreze domenii pînă atunci neglijate de alți istorici și gînditori burghezi. În cercetarea multilaterală a trecutului nostru, N. Iorga a căutat să scoată din anonimat viața maselor, munca, ocupațiile, viața socială, formele de organizare, felul de trai, portul și obiceiurile, cîntecul și jocul, tot ce poate contribui la cunoașterea și stimularea energiilor unui popor. El a fost și este pe drept cuvînt o adevărată „enciclopedie românească" a vieții populare.

CRONICA IDEILOR

MODELUL NOMOLOGIC AL EXPLICAȚIEI ȘI PROBLEMA CARACTERIZĂRII ENUNȚULUI-LEGE

DE

D. STOIANOVICI

Dintre cercetările actuale, foarte numeroase, consacrate teoriei explicației științifice în diversele ei aspecte și ramificații, cea mai mare parte reiau, pentru a le contesta, reformula sau reafirma, cîteva idei de bază asociate așa-numitului model nomologic. Aceste idei au fost enunțate și elaborate cu grijă de către C. Hempel și P. Oppenheim în *Studii privind logica explicației*[1], lucrarea la care se face îndeobște referirile atunci cînd e discutat modelul. Ele însă nu sînt cu totul noi, ci se întîlnesc, în formulări destul de apropiate, la mulți autori contemporani, precum și la o seamă de logicieni, filozofi și oamenii de știință din a doua jumătate a secolului trecut și din primele decenii ale secolului nostru[2].

Explicația, în accepția despre care este vorba aici, poate fi considerată, pentru început, drept un răspuns la o anumită categorie de întrebări (Hempel le spune *explanations-seeking why-questions*), de tipul „de ce p''?, unde locului 'p' poate fi luat de diferite enunțuri ce descriu fenomene sau stări de lucruri a căror producere sau existență vrem să o înțelegem. Răspunsul menționează alte fenomene și stări de lucruri, care constituie rațiunea fenomenului de explicat, adică în virtutea cărora producerea sau existența lui erau de așteptat. În totalitate, explicația are structura unui raționament, a cărui concluzie (numită *explanandum*) descrie fenomenul de explicat, iar premisele (a căror mulțime formează *explanans-ul*) descriu factorii explicativi[3]. Desprinzînd această structură generală, teoria explicației științifice urmărește, între altele, determinarea mai precisă a rela-

[1] Publicat, mai întîi, în revista „Philosophy of Science", vol. 15, 1948, p. 135–175, și retipărit, cu modificări, în volumul lui Hempel, *Aspects of Scientific Explanations and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, The Free Press, 1965, p. 245–290.

[2] Asupra acestui lucru atrage atenția Hempel însuși; cf. *Aspects...*, p. 337, nota 2; vezi și R. H. Weingartner, *The Quarrel About Historical Explanation*, în „The Journal of Philosophy", vol. LVIII, nr. 2, 1961, p. 29, nota 2.

[3] Vezi C. Hempel, *op. cit*, p. 334–336.

Rev. filoz., 16, 7, p. 875–887, București, 1969

ției dintre e x p l a n a n s și e x p l a n a n d u m, a naturii și a funcției componentelor e x p l a n a n s-ului și — pe această bază — evidențierea elementelor comune și a diversității sub aspect logic sau sub alte aspecte, pe care le prezintă exemplificările raționamentului explicativ în diferite domenii ale cunoașterii empirice.

Fenomenul de explicat poate fi, după caz, un eveniment singular sau o regularitate (lege) de un nivel de generalitate mai mare sau mai mic. Ceea ce este definitoriu pentru modelul nomologic al explicației (desemnat uneori, în limba engleză, și cu termenul *coveringlaw model*) este teza că, indiferent dacă e x p l a n a n d u m-ul descrie un eveniment singular sau o legitate, mulțimea de enunțuri ce formează e x p l a n a n s-ul conține obligatoriu enunțuri nomice, adică enunțuri-lege, și că acestea intervin în derivarea e x p l a n a n d u m-ului. Cu alte cuvinte, o explicație propriu-zisă nu se poate da citînd doar fapte. Faptele, neavînd între ele o legătură analitică, o corelare a lor care să aibă valoare explicativă, trebuie să apeleze cu necesitate la enunțuri cu caracter de lege referitoare la „genurile" din care fac parte respectivele fapte. Ca atare, a explica de ce s-a produs un anumit fenomen (E), descris de e x p l a n a n d u m, înseamnă a specifica un ansamblu de condiții antecedente (C_1, C_2,...C_k), care, potrivit anumitor legi relevante (L_1, L_2,... L_r), sînt însoțite de fenomenul E. Schematic, raționamentul explicativ se prezintă deci astfel:

Explanans	$\frac{C_1, C_2,...C_k}{L_1, L_2,...L_r}$
Explanandum	E

Explicația este denumită nomologic-deductivă în cazul cînd legile la care apelează sînt de formă strict universală, iar e x p l a n a n d u m-ul este implicat formal de către e x p l a n a n s. Se recunosc, pe de altă parte, ca un tip diferit, explicațiile statistice, în alcătuirea cărora intră legi probabilistice. Aceste explicații vor fi, la rîndul lor, inductive sau deductive, în funcție de natura logică a legăturii enunțului-e x p l a n a n d u m cu ansamblul legilor și al condițiilor antecedente care formează e x p l a n a n s-ul. Între explicația de tip nomologic-deductiv și cele de tip statistic există deci importante deosebiri în ceea ce privește forma logică a unei părți (cel puțin) din constituenții e x p l a n a n s-ului, precum și în ce privește relația logică dintre e x p l a n a n s și e x p l a n a n d u m. Deosebirile acestea însă nu interesează direct analiza statutului și funcției legilor generale înăuntrul explicației. Această analiză poate fi făcută cel mai convenabil avînd în față modelul deductiv-nomologic și exemple care îl ilustrează.

În studiul menționat al lui Hempel și Oppenheim se dă următorul exemplu simplu drept ilustrare a explicației de tip deductiv-nomologic. Se cere lămurit de ce, atunci cînd e scufundat iute în apă caldă un termometru cu mercur, se înregistrează la început o scădere temporară a coloanei de mercur, urmată apoi de ridicarea ei rapidă. Explicația constă în aceea că, după scufundare, crește mai întîi temperatura tubului de sticlă care, dilatîndu-se, oferă un spațiu mai mare mercurului dinăuntru. Cînd însă, în virtutea conductibilității termice, creșterea temperaturii ajunge să afecteze mercurul, acesta se dilată, și, întrucît coeficientul său de dila-

tare e considerabil mai mare decît cel al sticlei, nivelul mercurului în tub crește. În acest exemplu, condițiile antecedente includ, între altele, faptul că termometrul e format dintr-un tub de sticlă umplut parțial cu mercur și că e scufundat în apă caldă. Partea nomică a e x p l a n a n s -ului cuprinde legile de expansiune termică a mercurului și a sticlei și un enunț privitor la conductibilitatea termică scăzută a acesteia din urmă[4]. Este evident că, în măsura în care enunțul care descrie evenimentul de explicat trebuie obținut drept concluzie a unui raționament deductiv, astfel încît deducerea să îndeplinească o funcție explicativă, printre premise trebuie să figureze neapărat anumite enunțuri-lege.

Trebuie însă avut în vedere că această condiție se referă la raționamentul explicativ considerat în toate articulațiile lui, adică pe deplin explicitat, și nu la diversele moduri posibile de a-l formula, care pot fi și sînt adesea mai mult sau mai puțin eliptice, în funcție de contextul în care sînt folosite. Căci, așa cum s-a precizat în mai multe rînduri ca răspuns la obiecțiile pornite din neluarea în seamă a acestui lucru, modelul deductiv este propus ca un ideal de inteligibilitate bazat pe o definire clară a raportului dintre explanandum si explanans, degajat de orice element exterior și subiectiv. Modelul întruchipează de fapt o viziune despre ceea ce trebuie socotit o explicație satisfăcătoare, el traduce, cum spune Weingartner în articolul menționat, o cerință *filozofică* — anume ca legătura dintre componentele explicației să fie astfel definită încît să nu depindă de ce anume subînțelege ca dat persoana care cere explicația, nici de contextul particular în care se dă aceasta, ci doar de anumite relații intrinseci explicației[5]; modelul e construit cu intenția de a releva faptul că explicațiile pe care le schematizează satisfac anumite condiții de obiectivitate în ce privește verificarea teoriilor din indiferent ce domeniu al cunoașterii empirice.

Subsumarea la lege, adică la universal, postulată în modelul analitic despre care este vorba, exprimă astfel elementul de necesitate prin care un enunț explicativ își legitimează caracterul de enunț științific; prin care, vorbind în limbajul epistemologiei antice, el se separă de domeniul simplei opinii și reclamă pentru sine valabilitatea generală, obiectivitatea. Aristotel exprimă pregnant, în felul său — și, firește, în conformitate cu epistemologia sa — acest rol al universalului atunci cînd evidențiază valoarea explicativă a *mediului* în silogismul științific, aplicat la descoperirea cauzelor : „...Senzația rămîne la individual, pe cînd cunoașterea științifică merge la universal. Astfel, dacă am fi în Lună și am vedea Pămîntul oprind lumina Soarelui, n-am ști cauza eclipsei; am percepe faptul prezent al eclipsei, dar de loc « pentru ce », întrucît senzația nu se referă la universal...

---

[4] Vezi *op. cit*, p. 246.

[5] Vezi art. citat, p. 34. Pentru clarificarea acestui punct în legătură cu discuția în jurul modelului deductiv, vezi, de asemenea studiul de May Brodbeck, *Explanation, Production and Imperfect Knowledge*, în *Readings in the Philosophy of Social Sciences* (ed. May Brodbeck), New York The Macmillan Company, 1968, p. 363—398, precum și lămuririle date de Hempel însuși în cea mai recentă și amplă lucrare a sa consacrată explicației, în *op. cit.*, în special p. 412—424.

Universalul este preţios, pentru că el pune în lumină cauza..."[6]. Există o remarcabilă continuitate istorică, în reflecţia filozofică asupra cunoaşterii ştiinţifice, cînd este vorba de sublinierea acestui caracter distinctiv al ei, cu toate deosebirile semnificative, de accent sau chiar de viziune generală care se pot observa altminteri. Este uşor de înţeles, în speţă, că o convergenţă în modul de a descrie structura logică a explicaţiei, inclusiv necesitatea prezenţei enunţurilor-lege înăuntrul ei, nu impune aceeaşi interpretare epistemologică şi nici măcar interpretări compatibile. Ea lasă deschise, pentru a fi abordate în mod independent, toate problemele privind natura universalului ca element al cunoştinţei, obiectivitatea sa, relaţia sa cu singularul ş. a. Tocmai de aceea, în esenţă, o aceeaşi descriere a schemei logice a explicaţiei se poate întîlni la filozofi de concepţii mult diferite. Ea poate fi deci socotită, din acest punct de vedere, epistemologic neutră. Modul de constituire şi natura elementelor acestei scheme, în speţă a legilor, primesc, firește, interpretări filozofice în cadrul concepţiei generale a unui autor sau altuia, şi din acest punct de vedere se urmăreşte în fiecare caz elucidarea funcţionării ei pe baza premiselor gnoseologice adoptate. Un adept al empirismului logic, bunăoară, se va strădui să plaseze schema explicaţiei pe un fundal în esenţă humean, să interpreteze funcţionarea ei fără a ieşi din presupoziţiile acestei concepţii. O asemenea interpretare poate fi însă delimitată de schema logică a explicaţiei luată ca atare şi utilizabilă deopotrivă conform altor presupoziţii gnoseologice. Această relativă independenţă a conceptelor logicii ştiinţei în raport cu poziţiile filozofice în lumina cărora sînt interpretate şi utilizate este explicabilă ţinînd seama de unghiul de vedere limitat al cercetărilor specifice acestei discipline[7].

Considerarea funcţiei explicative a enunţurilor-lege pretinde o determinare mai precisă a lor sub aspect logic şi epistemologic, conducînd la elaborarea treptată a unui concept analitic de lege, util pentru cercetarea problematicii care formează obiectul logicii ştiinţei. O trăsătură imediat vizibilă şi îndeobşte admisă a enunţurilor ce exprimă legi este forma lor universală, care se poate reda în cazurile cele mai simple prin schema

---

[6] Aristotel, *Organon*, III; *Analitica secundă*, I, 31, 87 b — 88 a, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1961, p. 114—115. De fapt, relevarea valorii universalului în raport cu posibilitatea ştiinţei este în mare măsură datorată lui Platon. „Dorind să întemeieze ştiinţa, Platon a conceput obiectivitatea universalului, şi acesta va fi de-a pururi titlul său de glorie în istoria logicii" (Ath. Joja, *Doctrina universalului la Platon*, în *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 369). Aristotel respingînd substanţializarea platonică a universalului, a definit „doctrina ştiinţei ca cunoaştere a universalului". Universalul a păstrat în aristotelism valoarea sa de realitate şi de obiectivitate, pierzînd însă valoarea de „*res*", de „*pragma*". Soluţia sa „reţine din platonism obiectivitatea universalului, şi din nominalism efectivitatea singularităţii" (*ibidem*, p. 363—364 şi 369).

[7] În privinţa modului cum abordează logica ştiinţei conceptul de lege, acest lucru este observat, de exemplu, în articolul lui A. L. Nichiforov, *O formalnîh priznakah utverjdenii, vîrajaiuşcih zakoni prirodî*, în „Voprosî filosofii", nr. 11, 1968, p. 71. În privinţa funcţiei şi a valorii cognitive a universalului (a „formei", a „principiului" sau a legii) se relevă, uneori, contrastul dintre viziunea aristotelică a ştiinţei, cu accentul pus pe *înţelegere*, şi viziunea baconiană, cu accentul pe *previziune şi control*, deosebire ce reapare în forme specifice şi la autori contemporani (vezi A. S. Kaufman, *The Aims of Scientific Activity*, în „The Monist", vol. 52, nr. 3, 1968, p. 375—379).

(x) (Fx ⊃ Gx)[8]. Ea este totuși prea puțin selectivă și necesită noi delimitări. O primă distincție, familiară logicii inductive, se face, în acest sens, între enunțurile accidental universale (sau numeric universale) și cele legic (sau nomic, sau esențial) universale. Enunțurile „Toate metalele sînt bune conducătoare de electricitate" și „Toate persoanele din această sală au ochii albaștri", de pildă, care pot fi tratate deopotrivă, sub aspect pur formal, drept condiționale generale de forma „(x) (Fx⊃Gx)", diferă în mod esențial din punctul de vedere al logicii științei. Primul va fi socotit fără ezitare drept o lege naturală și va putea în această calitate să fie folosit în explicarea conductibilității electrice a unui metal dat, sau a unui eșantion dintr-un metal, pe cînd cel de-al doilea nu va fi socotit o lege și nu va putea îndeplini o funcție explicativă similară. Această distincție, făcută intuitiv, se cere caracterizată mai precis.

Din compararea exemplelor de felul celor de mai sus s-ar putea desprinde pentru început că legile vizează clase de obiecte infinite, spre deosebire de enunțurile accidental universale, care privesc colecții limitate. Sfera (limitată, respectiv, nelimitată) a predicației distinge într-adevăr în unele cazuri, inclusiv în exemplele date, universalitatea accidentală de cea esențială, dar nu poate servi drept criteriu general al statutului de lege, pentru că se pot cita enunțuri îndeobște admise ca legi naturale care se referă totuși la un număr finit de obiecte (de exemplu legile lui Kepler). Hempel și Oppenheim folosesc totuși acest criteriu, însă după ce în prealabil — urmînd o sugestie a lui Reichenbach — împart legile în legi fundamentale și legi derivate. Dintre enunțurile cu sfera predicației limitată, cele care sînt legi se vor separa de cele care nu sînt prin aceea că pot fi derivate din alte legi, în ultimă instanță din legi fundamentale (de exemplu legile lui Kepler din legile mecanicii newtoniene și ale gravitației). Legile fundamentale, în schimb, sînt enunțuri în care sfera predicației nu este limitată; exigența trebuie luată nu în sensul că sfera predicației în cazul unui enunț-lege nu poate fi factual limitată, ci doar în sensul că eventuala ei finitudine să nu fie implicată chiar în înțelesul termenilor care figurează în enunț. Dar acest din urmă element, privitor la înțelesul termenilor, rămîne o determinație vagă și greu de controlat în lipsa unor criterii uniforme de analiză a semnificației.

Dificultăți similare se ivesc și dacă se ia drept criteriu — cum ar putea să sugereze mai departe exemplele citate și altele — prezența, respectiv absența, în enunțul universal de care e vorba, a referinței la obiecte individuale. Referința e doar în unele cazuri explicită (constînd în menționarea unui nume propriu sau a altei desemnări individuale); alteori ea poate fi ascunsă, de pildă, în semnificația unor predicate. Se sugerează atunci ideea, scriu autori amintiți, „de a îngădui un predicat într-un enunț-lege fundamental numai dacă (acel predicat) e pur universal sau, cum îl vom numi noi, pur calitativ; cu alte cuvinte, dacă o enunțare a semnificației lui nu reclamă referința la vreun anume obiect particular sau o anu-

[8] Firește că nu în toate cazurile enunțurile nomologice au forma simplă a unui condițional general cu un singur cuantificator (universal), ca în exemplele banale folosite pentru a facilita analiza. Condiția universalității, așa cum e vizată aici, îngăduie, evident, și enunțuri cu cuantificare multiplă, inclusiv mixtă, bunăoară de felul, (x) [Fx⊃(∃y)R × y]; cu cuantificare asupra variabilelor predicaționale, apoi legi în care intervin determinări numerice ș.a.m.d.

me localizare spaţio-temporală"[9]. Acest lucru va fi însă în multe cazuri greu sau imposibil de stabilit în privinţa predicatelor din limbile naturale, fiindcă ele nu sînt date aici prin definiţii explicite. Dificultatea se transferă şi asupra predicatelor primitive din limbajele formalizate, pentru care trebuie date reguli semantice de interpretare în metalimbă, ceea ce ne conduce, în ultimă instanţă, tot la o limbă naturală. Din acest motiv, pentru a încerca o definire precisă a noţiunii de lege (şi, cu ajutorul ei, a celei de explicaţie) chiar şi într-un limbaj formalizat, va trebui pur şi simplu să se admită că termenii primitivi ai acestuia sînt predicate pur calitative, pur universale, înţelegînd această determinaţie prin analogie cu acele predicate din limbile naturale — despre care se consideră indiscutabil că o posedă. Dat fiind că toate celelalte predicate ar fi eliminabile, adică ar putea fi explicit definite cu ajutorul celor primitive, ar fi dată prin aceasta şi în privinţa lor garanţia că sînt pur şi simplu calitative). Odată depăşită — pe această cale — dificultatea legată de semnificaţia predicatelor din enunţurile universale, Hempel şi Oppenheim elaborează definiţii ale conceptelor de lege şi de explicaţie deductivă pentru un limbaj formalizat cu o structură logică simplă[10].

În ceea ce priveşte noţiunea de lege derivată (sau enunţ nomic derivat), folosită de Hempel în modul arătat, Nagel a atras atenţia că ea e formulată de fapt prea restrictiv, fiindcă multe enunţuri evident legice (inclusiv legile lui Kepler) nu pot fi logic derivate din legi fundamentale ci reclamă folosirea drept premise şi a altor enunţuri, în care apar şi termeni ce nu sînt pur calitativi. Pe de altă parte, o reajustare a înţelesului legii derivate în aşa fel încît să se admită şi o derivare de acest din urmă fel ar conferi atributul de legi (derivate) şi unor enunţuri cărora evident trebuie să li se refuze acest atribut. Pornind de aici, Nagel propune păstrarea criteriului de nerestricţie menit să se aplice în chip uniform enunţurilor legice, fie că sînt, conform distincţiilor de mai sus, „fundamentale" sau „derivate". Potrivit formulării sale, enunţurile-legi se cere să fie „universale nerestrînse" în sensul ca sfera predicaţiei lor „să nu fie restrînsă la obiecte cuprinse într-o regiune spaţială fixată sau într-o perioadă de timp determinată"[11]. Aici, ca şi în cazul criteriului hempelian privitor la referinţa individuală a termenilor, nu se are în vedere finitudinea factuală a sferei predicaţiei, ci aceea implicată de structura sintactică a enunţului şi

[9] Hempel şi Oppenheim, *op. c it.*, p. 268. Cei doi autori menţionează contribuţia lui K. R. Popper şi a lui N. Goodman în evidenţierea şi analiza acestei trăsături a enunţurilor nomice.

[10] *Ibidem*, p. 270—278. Nu vom da detalii ale acestei elaborări şi nici formulările definitive, care nu pot fi adecvat înţelese în afara argumentării care le precedă. Trebuie spus însă că unele critici au arătat ulterior că definiţiile nu sînt adecvate şi că se cer reformulate, folosind alte restricţii. Într-o adăugire din 1964 la studiul despre explicaţie scris împreună cu Oppenheim, Hempel însuşi recunoaşte îndreptăţirea obiecţiilor formulate de R. Eberle, D. Kaplan şi R. Montague în articolul *Hempel and Oppenheim on Explanation*, publicat în „Philosophy of Science", 28, 1961, şi menţionează, cu unele rezerve, modificările propuse de D. Kaplan (în acelaşi număr al revistei) şi J. Kim (în numărul din 1963) şi menite să înlăture consecinţele nedorite ale definiţiilor iniţiale.

[11] E. Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961, p. 59.

de înțelesul termenilor dinăuntrul acestuia[12]. chiar așa însă, criteriul pare logic inacceptabil, întrucît, în conformitate cu el, ar fi taxate drept legice unele enunțuri, în timp ce altele logic echivalente cu ele (de pildă prin contrapoziție) nu ar fi recunoscute ca atare[13]. Și, evident, nu se poate admite ca două enunțuri care nu diferă cu nimic în ceea ce privește conținutul lor empiric să fie tratate în mod diferit din punctul de vedere care interesează aici.

În încercările de a găsi un criteriu adecvat de deosebire a legilor din mulțimea enunțurilor universale, se poate porni și de la alte considerații. Deși în mod obișnuit le redăm simbolic sub formă de condiționale generale — de tipul „(x) (Fx⊃Gx)" pentru cazurile cele mai simple — , enunțurile nomologice exprimă evident o legătură pe care o numim într-un anumit sens necesară ; ele nu relatează doar evenimente sau stări de fapt, ci se referă la trăsături de care depinde și comportamentul potențial al lucrurilor. Această particularitate importantă a legilor se exprimă prin aceea că pe ele se pot întemeia — așa cum a relevat Nelson Goodman — enunțuri condiționale contrafactuale, adică enunțuri de formă condițională, al căror antecedent și consecvent sînt determinate ca false în virtutea formulării însăși. Astfel, de exemplu, pe baza legii că „metalele se dilată cînd sînt încălzite", se poate susține că „această bucată de metal, dacă ar fi (sau dacă ar fi fost) încălzită, s-ar dilata (s-ar fi dilatat)". Universalele *de facto* sau pur numerice nu pot susține contrafactuale corespunzătoare și tocmai de aceea nu pot îndeplini funcția explicativă și predicativă caracteristică legilor. Totuși, această deosebire, chiar dacă ar fi necontestată, nu ar putea servi drept criteriu de stabilire a universalității legice, întrucît structura logică a condiționalelor contrafactuale nu se poate considera clarificată încă pînă la capăt în cercetările logice contemporane. Analiza lor merge în unele cazuri în direcția încercării de a le transcrie cu mijloace logice obișnuite, alteori în direcția postulării unei modalități sui-generis, ireductibile, iar unii autori — Nagel, de exemplu — le tratează drept enunțuri metalingvistice, privitoare la derivabilitatea anumitor propoziții din altele. În cazul unora din analizele propuse privind sensul propozițiilor condiționale contrafactuale, anume al acelora care pun sensul lor în dependență de anumite presupoziții prezente întotdeauna în contextul enunțării, se pare că și enunțurile nerestrînse universale care în mod curent n-ar fi socotite legi sînt apte să susțină contrafactuale la fel ca și legile. În orice caz, semnificația precisă a deosebirii care se constată din punctul de vedere al susținerii condiționalelor contrafactuale trebuie desprinsă cu suficientă claritate și interpretată în raport cu natura raționamentului explicativ,

[12] Astfel, de exemplu, „deși numărul planetelor cunoscute e finit și deși dispunem de date care ne fac să credem că numărul rotațiilor planetelor în jurul Soarelui (fie în trecut sau în viitorul îndepărtat) e de asemenea finit, acestea sînt fapte ce nu pot fi deduse din prima lege a lui Kepler" (*ibidem*, p. 59).

[13] Vezi C. Hempel, *op. cit.*, p. 292—293. Criteriul lui Nagel refuză statutul de lege propoziției „Toate merele din acest coș sînt roșii", dar devine ineficace față de propoziția echivalentă „Orice nu e roșu nu e un măr din acest coș". Neajunsul acesta nu afectează și condiția pusă de Hempel că enunțul-lege să aibă ceea ce el numește o *formă esențialmente generalizată*, adică să nu fie echivalent cu o conjuncție finită de enunțuri singulare (vezi *ibidem*, p. 271—272, 292—293 și 340—342). Această condiție însă, la rîndul ei, nu se poate opune în acele cazuri unde, ca și în acest exemplu simplu, finitudinea predicației implicată în înțelesul termenilor nu poate fi tradusă într-o conjuncție de propoziții singulare despre obiectele ce alcătuiesc clasa respectivă, întrucît aceste obiecte, adică numărul și identitatea lor, nu sînt specificate.

înainte de a putea face din ea un criteriu de delimitare a categoriei enunțurilor-lege.

Se poate, desigur, încerca îmbunătățirea criteriilor de felul celor menționate pînă aici, prin găsirea unor formulări care să depășească dificultățile semnalate deja sau altele pe care le-ar putea aduce în discuție noi contraexemple. Căutarea unor asemenea formulări îmbunătățite este ispititoare, întrucît ele apelează direct la trăsături formale ale enunțurilor, la sensul termenilor ce apar în ele și la relațiile logice între enunțuri, în privința cărora — cel puțin pentru limbajele formalizate — delimitările sînt suficient de clare și clasificările nu lasă să subziste zone vagi. Cu toate acestea — sau mai degrabă tocmai din această cauză —, astfel de criterii nu pot ele singure să servească la definirea dorită a noțiunii de lege ca element constitutiv al explicației. Această imposibilitate ține în cea mai mare parte de natura însăși a acestor noțiuni și de originea lor, de situația pe care o au ele în contextele de unde le extrage analistul. Or, felul neuniform de altfel, în care se atribuie în practica științifică atributul de lege diferitelor enunțuri are în vedere în mare măsură și funcțiile pe care sînt capabile să le joace aceste enunțuri în raport cu scopurile teoretice sau aplicative ale cercetării, poziția lor în sistemele teoretice din care fac parte, particularitățile confirmării sau respingerii lor cu ajutorul datelor de observație și experimentale ș. a., adică anumite criterii care nu sînt strict vorbind logice, ci epistemologice și metodologice.

Funcția enunțurilor-lege în practica cercetării fiind, între altele, tocmai aceea de a servi, împreună cu alte enunțuri adecvate, la derivarea de noi enunțuri singulare sau legice cu scopul de a explica sau prevedea, una din cerințele pe care trebuie să le satisfacă un enunț-lege cu conținut empiric este aceea ca sfera predicației sale să depășească în principiu mulțimea cazurilor observate pe care se întemeiază. Fără îndeplinirea acestei cerințe, un enunț, chiar universal, va fi socotit mai degrabă, cum spune Nagel, o simplă „relatare istorică". În schimb, cînd un enunț universal nerestrîns este numit lege, prin aceasta „asertăm cel puțin în mod implicit că, atîta cît cunoaștem noi, cazurile examinate nu epuizează clasa cazurilor la care el se referă"[14]. Este evident că o atare trăsătură nu se poate desprinde din forma logică a enunțului, ci depinde de felul generalizării inductive ce-i stă la bază și de supozițiile ce însoțesc folosirea lui. Alte cerințe de factură asemănătoare privesc modul de confirmare a enunțului : enunțurile socotite legi au în genere în sprijinul lor nu numai o „evidență directă", adică date empirice care cad în sfera lor de predicație, ci și o bună „evidență indirectă", alcătuită din date empirice diferite care servesc drept „evidență directă" altor legi care din enunțul în cauză poate fi derivat sau care pot fi derivate din el (luat împreună cu alte propoziții admise). De aici și o importantă diferență în atitudinea care se adoptă față de un enunț universal atunci cînd se prezintă observației cazuri ce constituie excepții. Unele enunțuri universale sînt atunci socotite infirmate și sînt o dată cu aceasta eliminate, în timp ce altele sînt păstrate în pofida evidenței negative, avîndu-se în vedere poziția lor importantă în sistem, și se

[14] E. Nagel, *op. cit.*, p. 63.

încearcă, în schimb, o reinterpretare a datelor empirice, astfel încît ele să nu contravină generalizării în cauză[15].

Caracteristicile de acest fel ale enunțurilor, spre deosebire de cele menționate mai înainte, sînt de așa natură, încît pot fi descrise în termenii de „mai mult" și „mai puțin". Volumul și ponderea „evidenței indirecte" în sprijinul unui enunț universal pot fi mai mari sau mai mici, locul unui enunț într-un sistem teoretic poate fi mai central sau mai periferic, atitudinea față de el în cazul critic al instanțelor negative este de asemenea susceptibilă de gradații. Toate acestea echivalează cu a recunoaște că, dacă în caracterizarea legii științifice sînt luate în considerare astfel de trăsături, este practic abandonată intenția de a da o definiție propriu-zisă a termenului și de a elabora un criteriu de delimitare net, dar care să nu fie totuși stipulativ. Adică, admițînd că minimul de cerințe logice e satisfăcut, un enunț va putea, pe baza considerațiilor epistemologice de genul celor enumerate, și, eventual, și a altora, să fie cîntărit și apreciat drept mai mult sau mai puțin îndreptățit să primească atributul de lege. Calificarea sau descalificarea intervin în procesul practicii științifice, avînd în vedere funcția caracteristică enunțurilor nomologice.

Acest rezultat, în fond, nu are de ce să surprindă sau să nemulțumească dacă se are în vedere specificul conceptelor de acest fel și natura analizei pe care logica științei o face în legătură cu ele. În uzul curent termenul de „lege" și (mai mult încă) cel de „explicație" nu au o semnificație și o întrebuințare bine fixată și neoscilantă. Ele prezintă variații și istorice, și de la un domeniu sau mediu științific la altul, și chiar în cadrul vocabularului aceluiași cercetător pot să nu fie uniform folosite. Totuși un sîmbure minim de trăsături sînt implicit cuprinse în înțelesul termenului; fără aceasta, analiza nu ar avea un punct de sprijin. „Membrii comunității științifice sînt în bună măsură de acord în privința aplicabilității termenului pentru o clasă considerabilă, deși vag delimitată, de propoziții universale. În consecință, există o bază pentru conjectura că predicarea etichetei, cel puțin în acele cazuri cînd consensul e total, este controlată de o diferență resimțită în statutul « obiectiv » și funcția acelei clase de propoziții. În adevăr, ar fi zadarnic să se încerce o definiție etanșă și riguros exclusivă a « legii naturale ». În schimb nu e nerezonabil să se indice unele din temeiurile cele mai proeminente conform cărora unei clase numeroase de enunțuri i se atribuie un statut aparte"[16].

Analiza pe care o întreprind studiile de filozofia științei nu se reduc la o consemnare a înțelesurilor variate cu care circulă termenii „lege", „explicație", „previziune" ș. a. în discursul ce însoțește practica științifică. Ea distilează în felul său aceste înțelesuri și construiește, pornind de la ele, concepte pe cît se poate mai coerente, cu ajutorul cărora să se poată elabora distincții și tipologii importante pentru clarificarea practicii științifice. Procedînd astfel, firește că ea se menține în mod conștient de acord cu ceea ce e stabil în uzul curent, definițiile sau cerințele propuse în cursul analizei își verifică eficiența și utilitatea prin încercări asupra exemplelor considerate concludente. Modelele pe care ea le propune sînt, inclusiv cînd

[15] Aceste cerințe sînt amplu analizate în Nagel, *op. cit.*, p. 64—67. Există adesea — constată el — o puternică reținere de a numi un condițional universal L « lege a naturii », chiar și atunci cînd satisface variatele condiții deja discutate, dacă singura evidență de care dispunem în sprijinul lui L este o evidență directă . . ." *(ibidem).*

[16] *Ibidem*, p. 49—50.

este vorba de conceptul de lege, abstracții, construcții idealizante, dar nu atît de îndepărtate de exemplele reale, încît să înceteze a mai vorbi despre acestea. În măsura în care se păstrează în conceptul de lege acest element descriptiv, pentru a corespunde unei varietăți de întrebuințări ireductibile la cîteva elemente comune, conceptul nu va putea avea caracterul rigid restrictiv pe care i l-ar imprima o definiție. Fără a alcătui deci propriu-zis o definiție, trăsăturile desprinse prin analiza exemplelor reprezentative servesc la înțelegerea naturii acestui tip de enunțuri și a aceea ce face indispensabilă prezența lor în structura explicației.

Odată recunoscută ca indispensabilă participarea enunțurilor-lege în actul explicației, natura acestei participări nu este încă definită fără echivoc. Modelul nomologic-deductiv, prezentat sumar în cele de mai sus, conferă legilor în raționamentul explicativ rolul de premise universale, alături de enunțurile care descriu așa-numitele condiții inițiale. Derivarea explanandumului din cele două categorii de premise se face potrivit regulilor obișnuite ale inferenței deductive. Dar acest mod de a interpreta prezența lor în explicație nu e îndeobște acceptat. Lui i se opune o altă interpretare, care nu tratează legile ca făcînd parte din explanans, ci le atribuie rolul unor reguli de inferență potrivit cărora, în cazul explicației evenimentelor singulare, derivăm enunțul singular care formează explanandumul dintr-un explanans care constă și el doar din enunțuri singulare. Legile ar fi temeiuri ale raționamentelor prin care păşim de la anumite fapte la alte fapte, așa cum regulile logice justifică trecerea deductivă de la premise la concluzie.

Rațiunile care au condus la asemenea concepții asupra rolului enunțurilor universale în explicație sînt variate, unele fiind izvorîte din problematica semnificației și verificabilității enunțurilor universale, altele din ponderea ce se acordă în analiză modului curent de a vorbi despre explicație etc. În genere plauzibilitatea pe care această interpretare o poate reclama se datorează în mare parte, probabil, faptului că în actele de explicație de regulă apar la suprafață mai accentuat elementele de interes imediat și specific cazului, în timp ce uniformitățile alcătuiesc un fundal mai constant și de aceea lăsat ca ceva subînțeles.

Susținătorii modelului nomologic al explicației au pus în evidență o serie de dificultăți pe care le comportă tratarea legilor drept reguli materiale de inferență sau „licențe de inferență", în anumite cazuri tipice de raționament explicativ. Semnalarea unor atare dificultăți urmărește să arate că modul acesta de a descrie rolul legilor în cadrul explicației este mai puțin coerent decît acela care include legile în explanans. Printr-o argumentare de acest fel nu se pretinde întotdeauna că interpretarea critică e pur și simplu falsă; mai curînd ea e prezentată ca fiind neavantajoasă sau mai puțin fidelă modului în care înșiși oamenii de știință tratează enunțurile-legi. Controversa însă are semnificații importante dincolo de ceea ce ține de interpretarea structurii explicației, și argumente pro sau contra cu mai mare pondere trebuie, după toate aparențele, să vină din modul de soluționare a unor probleme mai fundamentale de gnoseologie și filozofia logicii (dihotomia analitic-sintetic, raportul dintre enunțurile și conceptele teoretice, pe de o parte, și cele empirice, pe de alta, etc.). Oricît de deosebite ar fi cele două moduri de a descrie rolul legilor în raționamentul explicativ, ele sînt doar consecința unei divergențe mai

fundamentale privitoare la ceea ce sînt aceste legi, dacă ele au și în ce sens un conținut factual, dacă regnul lor este sau nu esențialmente altul decît cel al aserțiunilor care descriu fapte și stări de lucruri singulare, observabile.

Modelul nomologic al explicației este în genere interpretat ca înglobînd și teza identității structurale a explicației și predicției (previziunii), adică teza că explicația și predicția au aceeași structură logică și nu diferă decît prin trăsături pragmatice. Acestea din urmă se referă în speță la ordinea temporală a unora din elementele explicației, respectiv predicției, dar și la unele aspecte epistemologice ale raportului dintre premisele și concluziile celor două feluri de raționament. Într-adevăr, un raționament considerat în el însuși, ca derivare a unei concluzii din anumite premise, nu e ca atare calificabil ca fiind explicativ, predictiv sau ca îndeplinind vreo altă funcție. El capătă aceste determinații abia în contextul în care e folosit. În ceea ce privește caracteristicile temporale, ele sînt ușor de recunoscut și de descris pentru cazul explicației și predicției de tip deductiv a evenimentelor singulare : notînd cu *a* și *b* două evenimente distincte, descrise de enunțurile A și B și admițînd că din A împreună cu anumite enunțuri-lege L, se poate deduce B, vom avea în cazul explicației ordinea temporală *a*, *b*, *B*, *A*. Adică : evenimentul de explicat, *b*, este precedat de evenimentul *a* ; în schimb, descrierea B a evenimentelor de explicat precedă, în ordinea explicației, descrierea A a condițiilor antecedente *a*. Cu alte cuvinte, B este dat, iar A este furnizat apoi ca descriere a unui eveniment anterior lui *b*, astfel că din A împreună cu L să fie inferat B ca descriere a lui *b*. În cazul predicției, în schimb avem ordinea temporală a, A, B, b. Adică, din descrierea A a unui eveniment produs *a*, deducem, cu ajutorul legilor L, descrierea B a unui eveniment *b*, care încă nu s-a produs[17].

Deosebiri semnificative se pot observa și sub aspect epistemologic. În cazul explicației, cum o sugerează și ordinea temporală, evenimentul descris de concluzia raționamentului explicativ, este dinainte cunoscut și nu e vorba de a afla pe cale de raționament despre producerea lui, ci de a-l încadra într-un sistem de cunoștințe teoretice și empirice care să-l facă înțeles. Predicția, dimpotrivă, are menirea ca din cunoștințe generale și descrieri de evenimente produse să dea informații despre evenimente care încă nu s-au produs sau să furnizeze temeiuri așteptărilor noastre în privința acestor evenimente viitoare. „Cînd explicăm, nu încercăm să sporim bagajul cunoștințelor noastre despre evenimente și stări specifice (chiar dacă s-ar putea să dobîndim asemenea cunoștințe pentru a putea explica) ; în schimb tocmai lucrul acesta urmăresc să-l facă predicțiile... Ele sînt în esență proiecții de la cunoscut la necunoscut și, inutil s-o mai spunem, rostul raționamentului predictiv... este de a conferi temeiuri, de a oferi sprijin unei atari proiecții"[18]. În acest sens, concluzia raționamentului expli-

[17] Acest mod convenabil de a face vizibilă diferența de care este vorba se găsește în I. Scheffler, *The Anatomy of Inquiry*, Londra, Routledge § Kegan Paul Ltd., 1964, p. 46—49. Scheffler dă, totodată, exemple de sistematizări științifice care, avînd în vedere caracteristica menționată, nu pot fi încadrate nici explicației, nici predicției. Ceea ce pune în discuție, cel puțin pentru unele domenii, rolul central care se atribuie frecvent explicației și predicției în știință.

[18] Jaegwon Kim, *Inference, explanation and prediction*, în „The Journal of Philosophy", 11 Iunie 1964, p. 364.

cativ e epistemic independentă de premise, pe cînd concluzia celui predictiv se sprijină în ordinea cunoașterii pe premisele acestuia, își întemeiază adevărul pe materialul conținut în ele.

Astfel de analize conduc însă în mod firesc la ideea că rosturile predicției sînt de așa natură, încît apelul la legi generale nu este esențial pentru îndeplinirea lor și că, prin urmare, aceste legi nu sînt invariabil prezente în structura raționamentului predictiv. Ceea ce echivalează cu negarea identității de structură cu raționamentul explicativ. Este ceea ce și fac mai mulți autori (între alții Scheffler și Kim), chiar dacă admit analiza nomologică a explicației. Hempel însuși, în ultima sa lucrare despre explicație, pornind de la considerente de felul celor menționate, sugerate în numeroase discuții recente, consideră că teza identității structurale se poate socoti o problemă încă deschisă Deși asociată istoricește modelului nomologic al explicației, ea nu este, prin urmare, o presupoziție sau o consecință a acestuia, încît păstrarea sau renunțarea la ea depind de modul precis în care este elaborat conceptul de predicție.

Susținătorii modelului nomologic al explicației consideră acest model relevant deopotrivă pentru științele naturii, cît și pentru științele psihologice și sociale[19]. Diversificate, fără îndoială, în funcție de caracterul special al legilor la care apelează, de natura entităților la care aceste legi fac referiri, purtînd de asemenea amprenta cadrului teoretic mai mult sau mai puțin elaborat înăuntrul căruia își găsesc loc, explicațiile științifice păstrează o unitate fundamentală de structură, cea pe care o redă modelul și în care sînt încorporate, așa cum s-a arătat, anumite postulate socotite comune cunoașterii științifice, indiferent de domeniul în care se aplică. În felul acesta se exprimă și în această problemă centrală a logicii științei ideea unității metodologice, în sens larg, a diferitelor științe. Acesta este, probabil, punctul cel mai controversat în bogata discuție care s-a purtat și continuă să se poarte asupra semnificației și valabilității schemei hempeliene.

În prezentarea de mai sus, predominant expozitivă, am reținut cîteva dezvoltări care ni se par dintre cele mai semnificative în analiza conceptelor de lege și de explicație, așa cum o propun susținătorii modelului nomologic. Am încercat să subliniem sensul predominant analitic, și nu descriptiv, al modelului, ceea ce atrage atenția și asupra criteriilor la care se poate apela, ca fiind proprii, în discuția valorii și aplicabilității lui. Folosirea unor criterii inadecvate sau neluarea în considerare a unor clarificări făcute de proponenții modelului în legătură cu problemele pe care le ridică cele două concepte fac polemica din capul locului confuză și deseori infructuoasă[20].

[19] Cu privire la explicațiile istorice, ideea a fost argumentată de Hempel încă din 1942 în studiul său *Funcția legilor generale în istorie*, vezi în *Aspects...*, p. 231—244. O tratare temeinică a problemei explicației cu aplicare la științele biologice, psihologice și sociale se găsește în cartea citată a lui Nagel. Vezi, de asemenea, Scheffler, *op. cit.*, partea I, cap. 7—9, și studiile lui Brodbeck și Weingartner citate mai înainte, Cartea lui Richard Rudner, *Philosophy of Social Science* (Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966), se ocupă, de asemenea, în capitolele 3, 4 și 5, de problema explicației în științele sociale.

[20] Controversa asupra explicației în istorie a stat de multe ori sub semnul acestui echivoc în legătură cu obiectul propriu-zis al disputei și cu criteriile de a-l aborda. Așa ar putea fi caracterizate și unele din foarte puținele materiale scrise la noi referitor la această temă. Problema explicației în istorie și în genere în științele sociale, destul de elaborată astăzi, necesită însă o considerare aparte.

Din cele arătate credem că se desprinde totodată, așa cum am spus deja, că schema nomologică a explicației nu conduce prin ea însăși la o anumită poziție gnoseologică și nu impune, în speță, o interpretare de tip idealist a experienței și a construcțiilor teoretice. Meritele și neajunsurile modelului nomologic e firesc să fie evaluate socotind acest model ca pe un instrument menit să ducă la clarificări și distincții importante în legătură cu procedeele, dificultățile și performanțele cunoașterii științifice.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

ISTORIA HIPOCRATISMULUI RECONSTRUITĂ *

Marea dificultate pe care istoricul ştiinţei este chemat s-o învingă constă în faptul de a trebui să satisfacă în acelaşi timp două comandamente: primul — de a reda în mod veridic conţinutul şi cursul ideilor ştiinţifice de care se ocupă; al doilea — de a încadra acest curs în ansamblul spiritual concret din care face parte şi care se exprimă la nivelul maximei concentrări în mişcarea filozofică universală. Ca să răspundă primei sarcini, trebuie să aibă o deosebită competenţă de specialitate; ca să răspundă celei de-a doua, trebuie să fie filozof. În primul caz, spirit de analiză prealabil celui de sinteză; în cel de-al doilea caz, sensibilitate faţă de extrema totalizare care-şi subordonează părţile, definindu-le în acelaşi timp. Dacă posedă doar prima serie de însuşiri, ne dă cel mult un continuum corect de idei. Dacă posedă doar pe a doua, ne dă cel mult intuiţii fortuit adecvate, sclipitoare observaţii globale.

Tema tratată de doctorul Gheorghe Brătescu impune în mai mare măsură decît alta prezenţa ambelor serii de însuşiri, pentru că Hipocrate, el însuşi medic şi filozof, a iniţiat un curent medical care de-a lungul mileniilor a angajat în mod neîntrerupt filozoficul. Cartea cercetătorului român este o lucrare de istorie a curentului hipocratic în istoria generală a gîndirii biologico-medicale, iar nu una de istorie a filozofiei; Gh. Brătescu nu „face filozofie", dar, fiu nu doar al medicinii, ci şi al filozofiei, ne face, atunci cînd trebuie, să simţim punctele de contact prin care biologia hipocratică a atins istoria gîndirii teoretice în ansamblul ei, beneficiind de pe urma ei, contribuind la amplificarea semnificaţiilor ei.

Reconstruind istoria hipocratismului, autorul pune în lumină următoarele puncte nodale ale acesteia: constituirea şcolii medicale din Cos, momentul hipocratismului galenizat, hipocratismul neautentic al evului mediu, Renaşterea ca renaştere a hipocratismului veritabil, dezbaterile hipocratice din timpul iluminismului occidental al secolului al XVIII-lea, neohipocratismul zilelor noastre. Un amplu capitol este consacrat hipocratismului în ţările române.

Reconstrucţia face ca un vast şi bogat proces să prindă corp sub ochii cititorului —, proces în care reala discontinuitate a perioadelor nu prejudiciază sesizarea continuităţii istorice.

Principalele etape ale istoriei hipocratismului sînt astfel conturate, încît să iasă în evidenţă legătura lor obiectuală cu perioadele istoriei sociale universale, pe de o parte, cu

* Gh. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 308.

Rev. filoz., 16, 7, p 889–895, Bucureşti, 1969

dezvoltarea periodală a gîndirii în genere, a celei filozofice în special, pe de altă parte. Sînt astfel satisfăcute exigenţele prime ale metodologiei istoriologice ştiinţifice: se îngăduie fundamentelor şi situaţiilor istorice să-şi afirme rolul condiţionant faţă de actele logice; urmărim şi modularea lor sub înrîurirea acestora din urmă; se pot observa raporturile dintre perioadele procesului intelectual general, discernăm cum acealaşi constante prezidează trecerile atît într-un domeniu, cît şi în celălalt.

De pildă, constituirea în secolul lui Pericle a şcolii hipocratice e înscrisă în modul cuvenit de către autor pe fundalul devenirii social-istorice care a condus întreaga cultură greacă spre etapa ei clasică. Trecînd la componentele spirituale ale acesteia din urmă, autorul cărţii se opreşte la momentul sofiştilor şi descoperă legătura dintre acesta şi momentul hipocratic. Iată teze ale sofiştilor — aceşti „clasici" exponenţi ai noului spirit — care fac legătura cu gîndirea hipocratică: interesul pentru om, pentru promovarea integrităţii şi culturii sale, atenţia acordată activităţii practice, libertatea opiniei, eliberarea de religie (s-ar putea adăuga: prima încercare de tratare sociologică a fenomenului religios), elaborarea unui nou sens al termenului de natură [1].

Este nouă această încadrare teoretică şi culturală a hipocratismului, completînd tabloul epocii clasice. Gh. Brătescu observă în ce fel un anumit umanism incipient — turnat, firește, în matriţele democraţiei sclavagiste — motivează şi include hipocratismul, dobîndind noi dimensiuni datorită acestuia. Referirile la Socrate sînt şi ele instructive: autorul aminteşte recomandările acestuia ca filozoful să se ocupe nu de studiul universului, ci de acela al subiectului uman. Textul ne sugerează reflexii asupra unei posibile transfigurări de semnificaţii: în timp ce printre sofişti punctul de vedere „naturist" lua, pe plan politic, o turnură necreatoare, hipocratismul, adoptîndu-l pe plan biologic, îi dă o altă finalitate, rodnică, aceea de a promova ordinea „naturală" proprie oricărui organism, ordine a cărei respectare devine prin hipocratism un principiu universal, permanent al medicinii ştiinţifice (chiar dacă imaginea acestei ordini era în secolul V. î. e. n. încă săracă şi naivă). La fel şi în cazul lui Socrate: putem deplînge „anti-scientismul" său, dar putem admite că acesta a apărut unora ca antipatie pentru speculaţia neancorabilă în fapte trăite, că, devenind astfel o pledoarie pentru cunoaşterea concretului subiectiv, a putut, printr-o originală transmutaţie, să fructifice interesul hipocratic pentru cercetarea organismului uman, fie doar în manifestările acestuia. Cel ce pleda cauza întemeierii unei ştiinţe a eticii ca terapeutică a comportării morale s-a aflat alături de acela care întemeia ştiinţa terapeuticii trupului.

Apare momentul Galen. În ambianţa istorică din primele secole ale imperiului, favorabilă speculaţiilor magice, misticismului în genere, galenismul include hipocratismul, dîndu-i o nouă înfăţişare în care idealismul vitalist înlocuieşte întemeierea biologică materialistă, iar bigotismul religios, laicitatea fără compromis a şcolii din Cos. Pe de altă parte însă, Galen, valoros om al ştiinţei practice, beneficiar al acumulării cunoştinţelor din cele cinci secole care-l despart de Hipocrate, are importanţa lui. Iată o frumoasă formulă sintetică, una din multele pe care ni le dă autorul: „S-ar putea spune că, pînă la urmă, deosebirea dintre Hipocrate... şi Galen este aceea dintre *metodolog* şi *enciclopedist*. Hipocrate vrea să-i înveţe pe medici *cum* să ştie, Galen *ce* să ştie; Hipocrate vrea să-i *educe*, Galen să-i *instruiască*; Hipocrate vrea să spună *esenţialul*, Galen să spună *tot*; Hipocrate vrea să indice direcţia, Galen să ducă de mînă. Hipocrate îşi propune să-l deprindă pe medic să gîndească independent, Galen a avut ambiţia de a alcătui tratate indispensabile oricărui medic. Hipocrate urmărea să insufle ideea că studiul «artei» nu poate avea sfîrşit, Galen a năzuit să închege o operă atotcuprinzătoare, care să-l scutească pe medic de a cerceta mai departe" [2].

[1] *Ibidem*, p. 102, sqq.

[2] *Ibidem*, p. 179.

Tot aici se cuvine înscris acela dintre aporturile originale ale cărţii care ni se pare în totul remarcabil, fiind de altfel principalul ei fir conducător sub raport teoretic: cu minuţie şi clarviziune, după ce a dat contur fizionomiei hipocratismului, precum şi aceleia a galenismului, autorul poate defini în ce a constat hipocratismul neautentic, „galenizat", ce se da însă drept hipocratism veritabil; urmăreşte în continuare mişcarea istorică milenară, ţinînd seama de distincţia devenită astfel limpede între cele două genuri de hipocratism. Astfel, acolo unde alţi autori mai puţin avizaţi au văzut un singur filon de idei, autorul distinge două filoane istorice: hipocratic propriu-zis şi hipocratic impropriu-zis (galenic).

Mai ales limpezimea acestei distincţii îngăduie autorului să lămurească particularităţile medicinii hipocratice medievale în raport cu aceea a Renaşterii. În condiţiile evului mediu, numai hipocratismul galenizat, uşor de aservit teologiei, ar fi putut subzista. Aşa s-a şi întîmplat, ne arată argumentat autorul. Urmărind, aşadar, paginile cărţii, vedem cum se reafirmă şi în domeniul medicinii acea tiranie a teologiei care cel puţin pînă în secolul al XIII-lea îngenunchease ştiinţa naturii şi sterilizase filozofia.

Renaşterea este totodată şi o renaştere a adevăratului hipocratism. Dacă nu în practica medicală, măcar pe plan intelectual. Logica ideilor se arată luminoasă. În deplină armonie, pe de o parte, umanismul renascentist valorifică vechea cultură clasică în scopuri opuse acelora în care utiliza scrierile antice scolastica, iar pe de altă parte o serie de cercetători redescoperă hipocratismul autentic orientat împotriva fanteziilor vitaliste, către principiul *naturii organismului* şi al *naturii în genere*, al raţionaliştilor europeni de după Renaştere. „Hipocrate din Cos a fost unul dintre principalii beneficiari ai marelui interes pentru literele antice manifestat de savanţii Renaşterii" [3].

Cu cît ne apropiem de epoca noastră şi în mod mai expresiv în secolele XIX şi XX, se desprinde din paginile cărţii o imagine tot mai modificată a relaţiei dintre istoria medicinii şi istoria filozofiei. Niciodată interdependenţa dintre ele n-a încetat a fi un fapt. Dar modul de instituire a acestei relaţii evoluează, iar autorul ne înlesneşte înţelegerea raţiunii acestei evoluţii. Iată aspectul care atrage îndeosebi atenţia acum: pe măsură ce lectura ne conduce mai adînc în ultimele două secole — ne dăm seama, deşi autorul nu o spune în mod explicit — , concordanţa dintre mişcarea ideilor medicale şi mişcarea ideilor filozofice nu mai e atît de netă ca mai înainte. Are un caracter mai puţin direct, mai complex, aşa încît curba constantei coincide tot mai puţin cu seria curbelor variantelor. Lăsîndu-ne această impresie, autorul nu comite nici o eroare, dimpotrivă. În secolul al XIX-lea, medicina devine *ştiinţă* sau ansamblu de ştiinţe în sensul strict al cuvîntului, fundată pe observaţie riguroasă şi pe experiment. În atare situaţie, fanteziile, miturile teoretice, care din filozofie — disciplină prin definiţie neexperimentală — nu dispar, sînt treptat expulzate din cîmpul medicinii. Medicul, inevitabil realist ca experimentator, poate rămîne idealist în filozofie, dar medicina nu mai poate îngădui ca idealismul din terenul ei să ia înfăţişări similare cu cel din medicina anterioară sau din filozofia contemporană. O filozofie care se înstrăinează de ştiinţă rămîne posibilă, dar o medicină — nu! Conflictul dintre materialism şi idealism nu ocoleşte medicina, dar concluziile practice nemijlocite pe care le impune cercetarea experimentală rămîn în afara conflictului dintre materialism şi idealism.

Privirea panoramică asupra cîmpului istoric acoperit de cartea doctorului Brătescu descoperă o semnificativă concordanţă între momentele de accelerat progres din istoria trecută a omenirii — secolul lui Pericle, Renaşterea, secolul luminilor etc. — şi momentele de rapid progres al medicinii, sau, ceea ce e aproape acelaşi lucru, cu momentele de intensă promovare a spiritului hipocratic cel adevărat. Adversarii continuităţilor istorice trebuie să mediteze asupra unui fapt — din multe — ca acela care relevă concordanţa dintre apariţia concomitentă a hipocratismului şi a umanismului embrionar al seco-

[3] *Ibidem*, p. 224.

lului V î. e. n. şi apariţia concomitentă în Renaştere a umanismului şi a hipocratismului teoretic eliberat de alterări.

Includerea capitolului referitor la hipocratismul din ţările române devine o contribuţie instructivă la istoria valorilor din medicina ţării noastre. Activitatea românească în acest domeniu e expusă pe mai multe planuri: opera lui Hipocrate în limba română, bibliografia hipocratică la noi, participarea română, pe teme hipocratice, la congresele internaţionale de medicină şi cu deosebire la cel de-al XVII-lea, consacrat în întregime lui Hipocrate.

Impresionează bibliografia utilizată de autorul cărţii: foarte extinsă, multilaterală, plurilingvă, bogată în surse prime, punct de plecare al unei prestigioase erudiţii. Forma de redactare a lucrării ilustrează din nou faptul că nu există teme aride, ci stiluri aride; tema, prin natura ei „neliterară" e tratată de Gh. Brătescu în mod literar: expunerea, deşi densă, fără fraze sau vorbe de prisos, e însufleţită, plină de plasticitate, figurativă sau nu.

Cititorul poate fi uneori în dezacord cu autorul, de pildă: nuanţe în definirea anumitor documente ale ştiinţei orientale, utilizarea termenilor „socratic" — „presocratic", descrierea dinamicii ideilor din secolul al XIX-lea etc. Dar e chestiune de păreri, de discuţie. Indiscutabil rămîne faptul că prin lucrarea sa doctorul Brătescu ne dă „reconstrucţia" veridică a unei întregi galerii de idei — pînă la el nereconstituită — din edificiul milenar al culturii umane.

Ion Banu

Limbaj modern şi limbaj tradiţional în etică

Dezvoltarea ştiinţei contemporane influenţează cele mai diverse domenii de activitate socială. Instrumentele logicii şi matematicii moderne pătrund în analiza vieţii spirituale: tehnicile de calcul (şi avem în vedere atît calculul matematic, cît şi calculul logico-matematic) au devenit în unele ştiinţe sociale, ca, de pildă, psihologia, lingvistica etc., de neînlocuit; mai mult chiar, ele au început să pătrundă în domeniul creaţiei artistice şi al studiului vieţii morale. Limbajul tradiţional al esteticii şi eticii începe să se schimbe; tot mai des apar lucrări în care formulele matematice sau simbolistica logicii moderne ocupă un loc principal. Totodată, nu lipsesc, din păcate, nici poziţiile extreme de denigrare absolută a tot ceea ce s-a realizat pînă acum prin folosirea „mijloacelor clasice" în ştiinţele sociale.

Înscriindu-se în această orientare contemporană a cercetării etice şi îmbinînd, după părerea noastră, cu certe reuşite, „limbajul tradiţional" cu cel „modern" în analiza fenomenului moral, lucrarea lui Pavel Apostol *Norma etică şi activitatea normată*, apărută în „Mica bibliotecă etică"[1], obligă cititorul la opţiuni şi reflecţii.

Cartea este alcătuită din cinci microeseuri, a căror alăturare se bazează, în cea mai mare parte, pe un subiect comun unificator: norma morală (I. Marginile libertăţii — alegere şi angajare. II. Caracterul normat al activităţilor umane. III. Norma etică. IV. Există oare o opoziţie ireductibilă între „trebuie" şi „este"? V. Rolul opiniei publice socialiste în normarea etică a activităţii oamenilor).

Examinarea fenomenului moral este realizată în primul rînd în funcţie de determinările sociale, generale sau particulare, ale eticului. Încă din „Avertismentul", care prefaţează seria celor cinci eseuri, autorul respinge

[1] Pavel Apostol, *Norma etică şi activitatea normată*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, 184 p. Trimiterile la această lucrare le vom face în text.

orice înţelegere a moralităţii în afara „statutului existenţial" al omului, membru al diverselor grupuri sociale, dintre care determinantă este apartenenţa de clasă în cadrul unei comunităţi naţionale: „pentru noi, afirmă autorul, eticul reprezintă o proprietate inalienabilă a *modalităţii de existenţă* a individului şi a genului uman" (p. 8, subl. ns.). Concepţia materialist-istorică este subliniată, de-a lungul întregii lucrări, în orice abordare concretă a teritoriului moralităţii. Fie că este vorba de îmbinarea intereselor generale cu cele particulare sau personale, fie că se examinează problema perspectivelor etice ale personalităţii, fie că se întreprinde o sistematizare a funcţiilor opiniei publice etc., determinismul social constituie cheia cu ajutorul căreia situaţiile cele mai complexe şi aparent cele mai greu abordabile se relevă spiritului ştiinţific în determinările şi structurile lor esenţiale. Determinismul marxist este definit de Pavel Apostol drept domeniul „probabilităţii condiţionate", în care cîmpul evenimentelor posibile este supus unor restricţii precise, dar foarte diverse, datorită micro- şi macrostructurilor în care este integrat individul. „Desprinderea legităţilor statistice ale vieţii sociale, cunoaşterea acestora şi acţiunea bazată pe această ştiinţă a factorilor fundamentali sau determinanţi — relevă autorul — constituie cea mai puternică forţă antialeatoare din istoria omenirii" (p. 16).

Folosirea limbajului ştiinţelor moderne — cibernetică, teoria jocurilor, calculul operaţional sau semiotica — apare ca o constantă permanentă a analizei. E drept că uneori, în special în primul microeseu, acest limbaj e mai mult o simplă „traducere" în „categorii cibernetice" a unor adevăruri unanim cunoscute. În majoritatea cazurilor, însă, limbajul modern *completează* limbajul tradiţional, relevă sensuri ascunse ale fenomenelor morale, imprimă o mai mare stringenţă logică în analiza raporturilor dintre sistemele normatice, deschide noi orizonturi atît cercetării teoretice, cît şi activităţii practice de educaţie morală. Fără îndoială, folosirea unei asemenea expresii pe baza functorilor din calculul propoziţional:

$$\{\alpha Ac_1 \wedge o\,(Ac_1 - Ac_2)\} \rightarrow \alpha Ac_2$$

ca însemnînd: dacă sîntem liberi, în raport cu un sistem de valori morale, să îndeplinim o anumită acţiune, şi, dacă acţiunea săvîrşită atrage după sine în mod obligatoriu o altă acţiune, atunci pe aceasta din urmă sîntem liber de asemenea să o îndeplinim (p. 107), poate provoca, la mulţi filozofi şi eticieni, unele rezerve serioase şi — de ce să n-o spunem? — chiar respingeri categorice. Astfel de poziţii sînt de înţeles atunci cînd se schimbă fundamental modalităţile de analiză ale unei ştiinţe, instrumentele sale de lucru, forma de expunere. Mai mult, deşi vorbim de diferenţe de „limbaj", aceste diferenţe includ şi deosebiri în înţelegerea *conţinutului*, a *structurii* ştiinţei respective; limbajul modern implică conceperea unei anumite ierarhii a valorilor morale, posibilitatea cuantificării lor, modelarea comportamentelor şi atitudinilor în funcţie de principiile semanticii generale sau ale calculului probabilităţilor.

Normă etică şi activitate normată nu este însă o lucrare de etică strict „axiomatizată"; după cum am mai spus, ea *îmbină* cele două limbaje sau, de pildă, în ultimul microeseu, îşi desfăşoară analiza în special cu mijloacele eticii tradiţionale. Apare astfel o problemă importantă: putem realiza oare o lucrare unitară pe baza a două sau mai multe modalităţi de analiză aplicate *separat*, în diferite secţiuni sau capitole? Oare unitatea de structură nu se pierde în asemenea situaţii? Un răspuns categoric este greu de dat. Personal, am încercat totuşi o anumită insatisfacţie în faţa ultimului microeseu, mai ales după ce în paginile imediat anterioare (după părerea noastră cele mai reuşite ale lucrării) ni se dezvăluiseră cu atîta pregnanţă posibilităţile multiple ale folosirii semanticii în cercetarea etică.

În acest sens, subliniem documentarea foarte bogată a autorului, faptul că în lucrare apar expuse principalele concluzii la care a ajuns etica contemporană folosind mijloacele moderne de cercetare; cititorului îi sînt pre-

zentate idei şi teze deosebit de rodnice pentru cunoaşterea direcţiilor principale ale analizei fenomenului moral: „autorul acestor microeseuri pe teme de etică — scrie P. Apostol — consideră că datoria lui constă *să semnaleze* cercetătorilor specializaţi în probleme de etică, matematicienilor şi opiniei publice o posibilitate *nouă* de adîncire a studiului moralei, în general, şi de perfecţionare a moralei noastre comuniste, în special" (p. 114).

Un deosebit interes pentru cercetarea teoretică a problemei îl prezintă paginile consacrate normei morale şi raporturilor dintre normă şi opinia publică, pe de o parte, dintre normă şi idealul moral, pe de altă parte. Normarea, afirmă autorul, înseamnă „stabilirea unor reguli care organizează acţiunea (subiectul, obiectul, desfăşurarea şi dispoziţivul său)" (p. 73) sau „normarea obligatorie a oricăror activităţi umane înseamnă doar atît că activitatea — eficientă — se desfăşoară *întotdeauna* în mod *organizat*, aşadar *subordonată* unor scopuri şi unor criterii de evaluare care rezultă din ele" (p. 71). Microeseul din care am extras aceste citate îşi propune să dovedească (şi dovedeşte) modul specific în care norma etică şi normarea socială în general apar ca instrumente impuse prin constrîngerea fizică sau datorită opiniei publice pentru asigurarea preponderenţei cît mai depline a intereselor economice sau pentru evitarea unor situaţii conflictuale între indivizii aparţinînd unor clase diferite etc. Urmărind însă distingerea specificului normelor etice în ansamblul normelor sociale, deci diferenţele lor faţă de normele politice, juridice etc., autorul imprimă analizei un drum, după părerea noastră, „închis", care nu ţine seama de influenţele şi interacţiunile permanente dintre formele conştiinţei sociale şi deci şi dintre normele sociale. Astfel, Pavel Apostol afirmă că opinia publică reprezintă forţa socială care asigură „respectarea acelor norme sociale care reglementează acţiunile, relaţiile şi conduitele umane, întrucît acestea nu afectează direct şi în esenţa sa dominaţia clasei stăpînitoare şi promovarea interesului ei ca interes general al societăţii" (p. 79); de asemenea, „normele etice îndeplinesc şi ele un asemenea rol de reglare a raporturilor dintre indivizi... întrucît aceste relaţii nu ating *direct* dominaţia interesului clasei stăpînitoare sau a grupului social care deţine puterea economică şi politică" (p. 80). După părerea noastră, o asemenea teză este unilaterală şi nu reflectă decît într-o anumită măsură rolul social al normării morale. Fără îndoială, relaţiile care nu ating direct interesele economice sînt reglementate prin mijloace morale. Dar, ne întrebăm, norma morală nu acţionează şi ea, *alături* de norma juridică, de pildă, în sprijinul apărării intereselor economice? Să exemplificăm: apărarea avutului obştesc este, în socialism, asigurată prin existenţa şi acţiunea unor norme juridice; dar, alături de aceste norme juridice acţionează şi *norma morală* a apărării avutului obştesc, morala şi opinia publică socialistă îşi propun, ca unul din principiile fundamentale, apărarea şi dezvoltarea avutului obştesc; *condamnarea juridică este însoţită de condamnarea morală.* În orice organizare socială, norma morală este folosită *şi pentru* apărarea intereselor economice fundamentale ale societăţii respective. Evident, constrîngerea morală nu mai este suficientă atunci cînd trecem în domeniul relaţiilor esenţiale ale societăţii, dar ea *nu poate lipsi.* Altfel, însăşi constrîngerea obţinută prin folosirea aparatului represiv al statului şi dreptului devine, mai curînd sau mai tîrziu, iluzorie: pedepseşti numai atunci cînd nu mai poţi educa, iar pedeapsa trebuie să aibă o forţă educativă pentru individul respectiv şi pentru societate. Or, nu se poate vorbi de educaţie în afara normei morale.

Un deosebit interes teoretic prezintă microeseul al patrulea, în care autorul, criticînd speculaţiile neokantiene şi fenomenologice asupra diferenţei absolute care ar exista între propoziţiile imperativ-morale şi propoziţiile descriptive, enunţiative ale ştiinţei (punct de vedere însuşit şi de către unii cercetători din ţările socialiste), arată clar consecinţele dezastruoase pentru etică ale unei asemenea caracterizări: etica nu ar mai putea fi considerată ca ştiinţă, iar normele ei ar fi lipsite de elementul de reflectare a realităţii şi de obiectivitate în sens gnoseo-

logic. Pavel Apostol propune o depăşire a contradicţiei formale care stă la baza diferenţei amintite, prin relevarea existenţei unei *echivalenţe de sens* între două propoziţii chiar dacă între ele avem o deosebire lingvistică şi semantică. Transformarea propoziţiilor prescriptiv — imperative în propoziţii descriptive constituie o contribuţie importantă a lucrării la discuţia contemporană pe această temă. Am mai adăuga, în sprijinul poziţiei autorului, faptul că *echivalenţa de sens* este un procedeu larg întrebuinţat în ştiinţele sociale moderne. În sociologie, de pildă, se merge pe înlocuirea indicatorilor între ei, astfel, că, în locul unui indicator complicat, se foloseşte un indicator simplu, deşi problemele la care se referă pot fi uneori diferite, dar cu aceeaşi valoare de cunoaştere. Modelarea socială de asemenea, se bazează tot pe echivalenţe de sens.

Meritul principal al lucrării constă, după părerea noastră, în evidenţierea pe baza unor investigaţii personale ale autorului sau pe baza unor referiri ample la studii teoretice contemporane, a posibilităţilor deosebite pe care le implică instrumentele moderne de lucru. „Splendoarea universului fizic şi încîntarea produsă de aceasta nu se destramă — conchide autorul — dacă, în acelaşi timp cu conservarea capacităţii de a vibra în faţa acestui tablou, îl explorăm cu instrumentele gîndirii ştiinţifice actuale. Nici universul moral al omului — despre care Kant a spus, pe bună dreptate, că este la fel de măreţ ca şi cosmosul — nu pierde nimic din frumuseţea, gingăşia sau grandoarea sa dacă îl luăm în cercetare cu aparatul modern al metodologiei ştiinţifice de azi" (p. 102).

Vasile Popescu

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

BIBLIOTECA ASTRA
1810

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF49, — D M 40, —
Toute commande à l'étrangère sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134 — 135, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— **SÉRIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE**
— **SÉRIE DE PSYCHOLOGIE**
— **SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES**
— **SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES**
— **SÉRIE DE SOCIOLOGIE**

ERATĂ

Pag.:	rîndul:	în loc de:	se va citi:
780	24 de sus	antropologii	antropofagii
880	9 de sus	termenii primitivi ai acestuia	el conține termeni primitivi care
880	14 de sus	sînt pur și simplu calitative	sînt sau nu pur calitative

Rev. filoz., 16, 7, 1969

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * *, **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 17 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

ECONOMIE

* * *, **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
* * *, **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
* * *, **Utilizarea forței de muncă. Factori, caracteristici, tendințe în România**, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
* * *, **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
Dr. ALEX. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, „Bibliotheca œconomica", 9, 1969, 299 p., 9,75 lei.
C. GÖLLNER, **Gîndirea economică a sașilor din Transilvania în sec. al XIX-lea**, „Bibliotheca œconomica", 10, 1969, 114 p., 25 lei.
M. CHIRIȚESCU-ARVA: **Omul, opera, epoca**, ediție îngrijită și studiu introductiv de Marin Stancu, Eugen Mewes, 1969, 299 p., 19 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Monografie „Hegel"**.
GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**.
GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**.
Sub red. N. BELLU, **Idealul moral și tînăra generație**.

REV. FILOZ., 16, 7, P. 775—896, BUCUREȘTI, 1969

I. P. I. — c. 3533

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE 1969

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7954

NR. 8, TOMUL 16, 1969

XXV

23 AUGUST
1944-1969

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMANIA

1990

0 IIII 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; *prof.* MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134 — 135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7954

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 8 1969

UCL 2014 2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- OCTAVIAN CHEŢAN, Luciditate şi spirit înnoitor 901
- GHEORGHE P. APOSTOL, NICOLAE BELLI, Proprietatea socialistă — baza propăşirii economiei naţionale şi a întregii societăţi socialiste în ţara noastră 913
- CONSTANTIN VLAD, Făurirea societăţii socialiste şi problemele dezvoltării naţiunii române 921
- ION FLOREA, Perfecţionarea cadrului organizatoric şi instituţional al democraţiei socialiste 929
- VASILE POPESCU, Cercetarea etică în lumina lucrărilor Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român 939

★

- ATHANASE JOJA, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor 945
- C. I. GULIAN, „Monoteismul" primitiv 967
- AL. POSESCU, Cercetarea ştiinţifică în Institutul de filozofie 981
- NIELS ÖFFENBERGER, SORIN VIERU, Contribuţia Centrului de logică la dezvoltarea ştiinţei 989

DISCUŢII

- ANA GAVRILĂ, Conceptul de specific naţional 999

COMUNICĂRI

- MIHAIL CERNEA, Schimbări ale structurii familiei ţărăneşti în cooperativele agricole 1009

CRONICA IDEILOR

- ELENA FLOREA, Suveranitatea, rolul social şi viitorul naţiunii în optica unor gînditori occidentali contemporani 1023

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Sesiunea de comunicări ştiinţifice a Institutului de filozofie 1037
- Sesiunea ştiinţifică: General şi particular în lupta revoluţionară şi construirea socialismului, în lumina experienţei comuniste. 1033

Rev. filoz., **16**, *8*, Bucureşti, 1969 p. 897—1040,

11.119

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 8** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ **Стр.**

- ОКТАВИАН КЕЦАН, **Трезвость и дух обновления** 901
- ГЕОРГЕ П. АПОСТОЛ, НИКОЛАЕ БЕЛЛИ, **Социалистическая собственность — основа расцвета народного хозяйства и всего социалистического общества в нашей стране** 913
- КОНСТАНТИН ВЛАД, **Создание социалистического общества и проблемы развития румынской нации** 921
- ИОН ФЛОРЯ, **Совершенствование организаторских и институциональных аспектов социалистической демократии** 929
- ВАСИЛЕ ПОПЕСКУ, **Этическое исследование в свете работ X-го Съезда Румынской коммунистической партии** 939
- АТАНАСЕ ЖОЖА, **Проблема модальности на протяжении времен (I)** . . . 945
- К. И. ГУЛИАН, **Первобытный «монотеизм»** 967
- АЛ. ПОСЕСКУ, **Научные исследования в Философском институте** . . . 981
- НИЛЬС ОФФЕНБЕРГЕР и СОРИН ВИЕРУ, **Вклад Центра логики в развитие науки** 989

ДИСКУССИИ

- АНА ГАВРИЛЭ, **Идея национальной специфики** 999

СООБЩЕНИЯ

- МИХАИЛ ЧЕРНЯ, **Изменения структуры крестьянской семьи в сельскохозяйственных кооперативах** 1009

ХРОНИКА ИДЕЙ

- ЕЛЕНА ФЛОРЯ, **Суверенность, общественная роль и будущее нации в свете учений современных мыслителей запада** 1023

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Научная сессия Института философии:** 1037
- **Научная сессия: Общее и частное в революционной борьбе и в строительстве социализма, в свете опыта коммунистических партий** . 1038

Rev. filoz., **16**, *8*, p. Bucureşti, 1969, p. 897—1040

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 8 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- OCTAVIAN CHEŢAN, Lucidité et esprit novateur 901
- GHEORGHE P. APOSTOL, NICOLAE BELLI, La propriété socialiste — base de l'épanouissement de l'économie nationale et de toute la société socialiste dans notre pays 913
- CONSTANTIN VLAD, L'édification de la société socialiste et les problèmes du développement de la nation roumaine 921
- ION FLOREA, Le perfectionnement du cadre organisationnel et institutionnel de la démocratie socialiste 929
- VASILE POPESCU, La recherche éthique à la lumière des travaux du Xe Congrès du Parti Communiste Roumain 939

★

- ATHANASE JOJA, Le problème de la modalité le long des siècles (I) 945
- C. I. GULIAN, «Le monthéisme» primitif 967
- AL. POSESCU, La recherche scientifique dans l'Institutut de philosophie 981
- NIELS ÖFFENBERGER, SORIN VIERU, La contribution du Centre de logique au développement de la science 989

DISCUSSIONS

- ANA GAVRILĂ, Le concept de caractère national 999

COMMUNICATIONS

- MIHAIL CERNEA, Changements de la structure de la famille paysanne dans les coopératives agricoles 1009

CHRONIQUE DES IDÉES

- ELENA FLOREA, La souveraineté, le rôle social et l'avenir de la nation dans l'optique de certains penseurs contemporains d'Occident 1023

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La session de communications scientifiques de l'Institut de philosophie 1037
- La session scientifique : Général et particulier dans la lutte révolutionnaire et dans l'édification du socialisme, à la lumière de l'expérience des partis communistes 1038

Rev. filoz., 16, 8, Bucureşti, 1969 p. 897–1040

11

STUDII ŞI ARTICOLE

LUCIDITATE ŞI SPIRIT ÎNNOITOR

DE

OCTAVIAN CHEŢAN

„... Trebuie să acordăm mai multă atenţie studierii şi înarmării partidului, a activului său, a întregului nostru popor, cu ideile atotbiruitoare ale marxism-leninismului, să facem în aşa fel încît fiecare comunist, fiecare cetăţean al patriei noastre să devină un militant activ pentru triumful marxism-leninismului, pentru cauza socialismului" *

NICOLAE CEAUŞESCU

Aniversăm, în acest august generos în fapte şi perspective, împlinirea unui sfert de veac de existenţă socială şi naţională sub semnul ascensiunii noastre neîntrerupte pe drumul făuririi şi dezvoltării orînduirii socialiste.

Mutaţiile radicale săvîrşite în aceşti ani în toate sectoarele vieţii noastre sociale sînt organic legate de activitatea revoluţionară a Partidului Comunist Român, de misiunea sa de forţă conducătoare a societăţii româneşti pe calea socialismului şi comunismului. Sub conducerea partidului comunist, poporul român a obţinut succese remarcabile, impunîndu-se atenţiei întregii opinii publice internaţionale. „Viaţa — după cum sublinia secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu — a confirmat din plin justeţea liniei generale, marxist-leniniste, a partidului nostru, priceperea sa de a aplica principiile socialismului la condiţiile concrete din România, capacitatea sa de a uni eforturile întregului popor în vederea propăşirii economice şi sociale a ţării" [1].

Congresul al X-lea al partidului — eveniment de excepţională importanţă pentru dezvoltarea mai departe a României socialiste, pentru făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate — a marcat cu maximă autoritate politică, ştiinţifică şi morală acest moment jubiliar. Documentele

---

* NICOLAE CEAUŞESCU, *Cuvîntare de încheiere a Congresului al X-lea*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 769.

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 9.

Congresului, și în primul rînd *Raportul* Comitetului Central al Partidului, prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu, au înfățișat țării și întregii lumi bilanțul strălucit al unui drum de lupte și victorii, cu rezultate de însemnătate istorică deosebită, care situează astăzi Republica Socialistă România în rîndul țărilor cu cea mai avansată orînduire socială și politică, în plină desfășurare a forțelor sale materiale și spirituale.

Totodată, Congresul a elaborat căile și obiectivele dezvoltării viitoare a patriei noastre, programul înaintării decise a societății românești pe făgașul civilizației socialiste. Obiectivul fundamental al acestui program îl constituie lărgirea și perfecționarea continuă a bazei tehnice-materiale a țării, *făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate*. Înfăptuirea acestui țel major, de perspectivă al partidului nostru, presupune realizări însemnate în principalele domenii ale vieții sociale :

a) Creșterea intensă a forțelor de producție, făurirea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne, în stare să satisfacă pe deplin cerințele mereu sporite ale societății.

b) Dezvoltarea susținută a științei, a învățămîntului și culturii, factori esențiali ai unei societăți superior dezvoltate.

c) Realizarea condițiilor necesare ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii, asigurarea repartiției bunurilor produse de societate în spiritul dreptății și echității socialiste.

d) Perfecționarea continuă a relațiilor sociale și, în primul rînd, a relațiilor de producție, a organizării societății, crearea unui cadru organizatoric optim care să permită fiecărui cetățean, tuturor celor ce muncesc manifestarea plenară în sfera vieții sociale, participarea tot mai activă și mai cu seamă eficientă la conducerea treburilor țării, lărgirea libertăților, dezvoltarea continuă a democrației socialiste.

Elaborarea în detaliu a acestui program riguros fundamentat „a evidențiat încă o dată — așa cum a subliniat tovarășul Nicolae Ceaușescu în cuvîntarea sa la recenta sesiune jubiliară a Marii Adunări Naționale — largul democratism al orînduirii noastre, faptul că *tot ceea ce este hotărîtor pentru dezvoltarea societății este gîndit, judecat și elaborat de popor*, reprezintă cu adevărat emanația înțelepciunii și voinței întregii națiuni, întruchipează năzuințele și interesele sale majore, se bazează pe hotărîrea oamenilor muncii de a lupta neobosit pentru traducerea în viață a politicii partidului comunist" [2].

Întregul ansamblu de acțiuni pregătitoare ca și desfășurarea lucrărilor Congresului au prilejuit o puternică manifestare a *unității indisolubile*, de fier, *a rîndurilor partidului*. Adoptarea în unanimitate a hotărîrilor, alegerea în unanimitate a organelor conducătoare de partid sînt o garanție a îndeplinirii cu succes a tuturor sarcinilor și hotărîrilor stabilite în cadrul Congresului.

Totodată, aceste zile fierbinți de august au impus pe prim plan una dintre trăsăturile definitorii ale societății noastre : *unitatea de nezdruncinat dintre partid și masele largi de oameni ai muncii* fără deosebire de naționali-

---

[2] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la sesiunea jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de a XXV-a aniversări a eliberării patriei de sub jugul fascist*, București, Edit. politică, 1969, p. 37 (subl. ns.)

tate, unitatea şi coeziunea întregului popor în jurul partidului, al conducerii sale. Interesul acut al opiniei publice faţă de documentele congresului, faţă de desfăşurarea lucrărilor sale s-a împletit strîns cu sentimentul de totală încredere în cinstea, abnegaţia şi înalta competenţă a delegaţilor aleşi să reprezinte partidul, ţara întreagă în aceste momente decisive pentru progresul societăţii noastre, pentru destinele României socialiste.

Realegerea tovarăşului Nicolae Ceauşescu în funcţia de secretar general al Partidului Comunist Român a prilejuit o largă revărsare de entuziasm popular. Votul unanim al delegaţilor a exprimat voinţa tuturor comuniştilor, a întregii naţiuni, încredinţată pe deplin că tot ceea ce s-a realizat pînă acum va fi apărat şi consolidat, va fi continuat şi dezvoltat în cadrul unei politici interne şi externe realiste, raţionale, curajoase şi constructive, în elaborarea şi împămîntenirea căreia meritele tovarăşului Nicolae Ceauşescu sînt unanim recunoscute. De activitatea tovarăşului Nicolae Ceauşescu în fruntea partidului sînt legate într-o măsură hotărîtoare spiritul înnoitor ce străbate azi societatea românească, climatul spiritual autentic democratic, singurul care permite manifestarea *practică* a respectului adînc pentru om, chemat să participe cu responsabilitate la rezolvarea marilor probleme sociale.

Lucrările Congresului au prilejuit, totodată, o puternică afirmare a rolului de *forţă politică conducătoare* pe care partidul îl îndeplineşte cu succes prin întreaga sa activitate. Prin integrarea organică a partidului în viaţa poporului, prin identificarea aspiraţiilor sale cu cele ale maselor largi, prin întărirea legăturilor sale cu toţi oamenii muncii, Partidul Comunist Român conduce întregul sistem al construcţiei socialiste. Conţinutul concret al acestei activităţi îl constituie nu metodele administrative, de comandă, ci linia sa ideologică şi politică creatoare, marxist-leninistă, munca politică şi organizatorică competentă a organelor şi organizaţiilor de partid în toate domeniile, procesul sistematic urmărit al ridicării conştiinţei socialiste a maselor, legătura strînsă cu masele populare, atitudinea înaintată şi exemplul personal dinamizator al comuniştilor în orice sector, la orice nivel al edificiului social. „Partidul — a subliniat tovarăşul Nicolae Ceauşescu — reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul — a continuat secretarul său general — se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicole de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul naţiunii noastre socialiste" [3].

★

Principalele documente ale Congresului, precum şi dezbaterile Secţiunii pentru problemele ideologice şi cultural-educative, au acordat o deosebită atenţie analizei situaţiei existente în domeniul activităţii politico-ideologice şi, legat de aceasta, în cel al ştiinţelor sociale. Au fost relevate principalele neajunsuri şi lipsuri care mai persistă în activitatea ideologică şi educativă şi care determină şi o serioasă rămînere în urmă a ştiinţelor sociale faţă de cerinţele societăţii noastre. Au fost dezbătute, de

[3] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 83.

asemenea, o serie de propuneri privind reorganizarea acestor domenii de activitate și îmbunătățirea activității lor.

Întrucît aceste probleme sînt vitale pentru lucrătorii frontului ideologic — decişi să nu precupeţească nici un efort pentru a răspunde prin totală angajare sarcinilor de mare răspundere ce le revin în ansamblul construcției socialiste — , „Revista de filozofie" își propune să militeze cu fermitate pentru transpunerea în viață a sarcinilor trasate de conducerea partidului, să contribuie prin toate mijloacele sale la ridicarea pe o nouă treaptă, calitativ superioară, a activității ideologice și educative, a muncii de cercetare în diferitele ramuri ale filozofiei.

Anii care au trecut de la Congresul al IX-lea al partidului vor rămîne în istorie ca *cea mai dinamică și mai fertilă perioadă* din sfertul de veac ce s-a săvîrșit de la Eliberarea patriei. Înfăptuirea consecventă a politicii de industrializare socialistă, creșterea în ritm înalt a ramurilor de care depinde dezvoltarea întregii economii, succesele remarcabile obținute în agricultură, contribuția tot mai însemnată pe care știința, învățămîntul și cultura o aduc la progresul societății, creșterea gradului de civilizație a națiunii noastre socialiste au fost însoțite și călăuzite de analizele teoretice profunde, riguros științifice, elaborate de conducerea de partid, în frunte cu tovarășul Nicolae Ceaușescu, al cărui rol de seamă în elaborarea problemelor teoretice actuale de cea mai mare însemnătate a fost relevat în cuvîntările a numeroși delegați la Congres.

Documentele partidului nostru se caracterizează printr-o înaltă ținută științifică, prin sobrietate și profunzime de gîndire, printr-o abordare vie, deschizătoare de largi orizonturi, străină de forme șablonarde și de formule stereotipe, stimulînd capacitatea de orientare independentă a fiecărui comunist la locul său de muncă, insuflînd pasiune și dăruire de sine constructorilor socialismului. În acest spirit au fost abordate și analizate probleme cardinale pentru mersul înainte al societății noastre, cum sînt: definirea și caracterizarea principalelor etape ale înaintării noastre pe drumul socialismului; procesul de maturizare a relațiilor socialiste și căile înfăptuirii lui; perfecționarea formelor de conducere a vieții economice și sociale; specificul raporturilor dintre clasele ce alcătuiesc societatea noastră în condițiile schimbărilor survenite în structura social-economică; rolul națiunii și specificul acțiunii ei în socialism; evoluția funcțiilor statului; realizarea unității poporului și dezvoltarea rolului conducător al partidului; dezvoltarea și adîncirea democrației socialiste; căile de soluționare a contradicțiilor ce apar în socialism; problemele relațiilor dintre țările socialiste și în cadrul mișcării comuniste internaționale [4].

Această activitate teoretică presupune, desigur, o vastă muncă de studiu și analiză. Este domeniul în care instituțiile și institutele de științe sociale sînt chemate să-și aducă din plin contribuția, pe măsura cerințelor și a posibilităților lor. Din păcate însă, așa cum au relevat documentele Congresului și cum au subliniat în cuvîntul lor numeroși delegați, cu toate progresele înregistrate în anii din urmă în diferite discipline sociale, în ansamblul lor științele sociale sînt încă departe de a răspunde în mod corespunzător cerințelor societății noastre. Depășirea acestei situații critice consti-

[4] Vezi *Cuvîntarea tovarășului Paul Niculescu-Mizil*, în „Scînteia" nr. 8150 din 8 august 1969.

tuie *principala sarcină a tuturor comuniştilor* care lucrează în acest sector de activitate. „*Partidul nostru* — a subliniat tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul prezentat Congresului — *cere lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale să-şi concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor care caracterizează dezvoltarea actuală a ţării noastre, să-şi aducă contribuţia la generalizarea experienţei construcţiei socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societăţii omeneşti în epoca contemporană. Avem nevoie în domeniul economiei, filozofiei, sociologiei, istoriei, dreptului, de cercetări cu adevărat ştiinţifice, care să ofere material pentru concluzii în vederea soluţionării problemelor dezvoltării societăţii noastre*" [5].

Pentru a răspunde acestor comandamente sociale şi a ne situa la înălţimea cerinţelor perioadei pe care o străbatem sînt necesare, în primul rînd, ca prim demers, o judicioasă şi cumpănită analiză a situaţiei existente în fiecare din sectoarele noastre de muncă şi, pe această bază, elaborarea unor propuneri de îmbunătăţire sensibilă a activităţii noastre în direcţia măsurilor de reorganizare a activităţii de cercetare ştiinţifică în ştiinţele sociale, iniţiate de conducerea de partid şi prevăzute de Congres ca sarcină imediată a noului Comitet Central. „*Congresul* — se formulează în cuprinsul rezoluţiei — *însărcinează Comitetul Central să ia măsuri pentru îmbunătăţirea activităţii în domeniul ştiinţelor sociale, atît în ce priveşte cercetarea ştiinţifică, cît şi predarea acestor discipline. Este necesar ca activitatea de cercetare, bazîndu-se pe concepţia materialist-dialectică a partidului nostru, să aducă o contribuţie sporită la studierea fenomenelor din societatea contemporană, la generalizarea experienţei construcţiei socialiste, să ajute partidului în soluţionarea problemelor mersului înainte al poporului nostru*" [6].

Documentele Congresului au evidenţiat o serie de lipsuri şi inadvertenţe care frînează desfăşurarea firească a muncii de cercetare ştiinţifică şi prejudiciază eficacitatea ei, indicînd totodată şi modul în care pot fi lichidate.

Astfel, se impune *concentrarea forţelor spre problemele esenţiale* ale fiecărui domeniu al ştiinţelor sociale. Actuala dispersare a tematicii iroseşte forţele şi reduce randamentul cercetării. După cum s-a precizat în dezbaterile Secţiunii ideologice, pe prim plan se situează aici problema *orientării cercetării* şi, legat de ea, *a modalităţilor de elaborare a planurilor de cercetare*.

În orientarea activităţii ştiinţifice, un loc central trebuie să revină studierii fenomenelor sociale contemporane. Aşa cum indica tovarăşul Nicolae Ceauşescu, „cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale trebuie să contribuie la lămurirea problemelor, la înţelegerea fenomenelor actuale, căutînd aceasta nu numai în tomuri — care, firește, au importanţa lor teoretică. Răspunsurile la problemele zilei de azi ei trebuie să le găsească în primul rînd în viaţă ! Numai aşa îşi vor face *datoria de oameni de ştiinţă comunişti*, se vor dovedi în stare să ajute operei conştiente de făurire a societăţii noi" [7]. Probleme de cea mai mare însemnătate pentru dezvoltarea

---

[5] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 95 (subl. ns.)

[6] *Rezoluţia Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 22 (subl. ns).

[7] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 95 — 96 (subl. ns.).

socialistă a țării noastre, pentru perfecționarea vieții noastre social-economice și politice și care preocupă îndeaproape conducerea de partid și de stat au rămas cu totul insuficient abordate din perspectiva teoriei economice, a sociologiei, a psihologiei sociale, a științelor politice etc. Firește, la această situație necorespunzătoare a contribuit un complex de factori, printre care poate fi menționată și predominanța preferințelor individuale ale cercetătorilor față de sarcinile majore ale cercetării. Dar toate acestea își trag izvorul, după părerea noastră, în primul rînd din modul de organizare a institutelor, din structura lor. Tezele Comitetului Central pentru Congresul al X-lea al partidului atrăgeau atenția, după cum știm, asupra necesității ca cercetarea filozofică să se orienteze spre o profundă abordare teoretică a problemelor statului, națiunii și democrației socialiste, ale umanismului, eticii și dezvoltării personalității în orînduirea socialistă, a implicațiilor filozofice ale noilor descoperiri ale științei contemporane. Or, majoritatea acestor probleme de stringentă actualitate nu poate fi cuprinsă de actuala schemă a secțiilor și sectoarelor Institutului de filozofie. Absența unor sectoare de cercetare legate direct de investigarea acestor teme, cum ar fi, de exemplu, un sector de filozofie și sociologie a politicii, altul de psihosociologie, de antropologie filozofică, de istoria și teoria ateismului etc., împiedică orientarea sistematică a muncii de cercetare spre domeniile menționate. De asemenea, lipsa unui institut de științe politice, cu un profil teoretic larg, axat pe investigarea științifică din diverse perspective (sociologic, psihosociologic, economic, juridic, istoric, filozofic, etic etc.) a fenomenului politic contemporan, se resimte în întreaga noastră activitate ideologică.

Această situație se repercutează inevitabil și asupra activității „Revistei de filozofie", asupra profilului ei tematic. Numeroase din studiile și articolele pe probleme ale vieții noastre social-politice, publicate în paginile revistei, repetă monoton, în fraze abia modificate ici, colo, formulări și idei preluate și reluate pînă la copiere mecanică din documente de partid sau din alte expuneri teoretice oficiale. Cele cîteva excepții notabile aparțin unui număr restrîns de autori, angrenați în diverse activități cu profil social-politic și care desfășoară activitatea de cercetare teoretică în mod spontan.

Desigur, o revistă teoretică poate constitui ea însăși, în anumite limite, un centru de polarizare și orientare a vieții ideologice. Din păcate însă, „Revista de filozofie" este încorsetată, de mai bine de 15 ani, de un statut redacțional și editorial cu totul inadecvat desfășurării unui asemenea rol. Apărută inițial ca o publicație de tipul analelor academice, ea și-a lărgit treptat aria problematică și cercul de colaboratori, devenind o revistă de filozofie a întregului front filozofic din țara noastră. Sub raport administrativ și organizatoric, a continuat însă să fiinteze în cadrul Academiei. Această situație a creat numeroase anomalii, dintre care cele mai izbitoare sînt inexistența unui aparat redacțional corespunzător cerințelor minime ale unei asemenea publicații și existența, în schimb, a unui comitet de redacție cu totul onorific, nereunit de ani și ani în nici o ședință de lucru. Dacă adăugăm la aceasta lipsa legăturilor directe cu tipografia, durata excesiv de mare a procesului de tipărire (trei luni de la predarea manuscrisului), tirajul extrem de scăzut avem, în mic, tabloul princi-

palelor elemente explicative ale dificultăţilor pe care le are de înfruntat „Revista de filozofie" în drumul ei spre cititor.

Pentru depăşirea acestor neajunsuri acumulate atît în munca de cercetare ştiinţifică, cît şi în activitatea unor publicaţii de genul „Revistei de filozofie" sînt necesare, aşa cum s-a precizat în cursul lucrărilor Congresului, *reorganizarea activităţii* în domeniul ştiinţelor sociale, crearea unui *organism cu caracter naţional* (a unei *Academii de ştiinţe sociale* sau a unui *Institut central de ştiinţe sociale*), care să înlăture excesiva fărîmiţare a cadrelor, ca şi numeroasele paralelisme în cercetare, să îmbunătăţească munca ideologică, să înlăture mentalităţile şi practicile depăşite care grevează acest domeniu, adaptîndu-l la pulsul nou, modern al vieţii noastre politice şi sociale. Totodată, această reorganizare va trebui să îndeplinească sarcina trasată încă de Conferinţa naţională a partidului privind *conducerea nemijlocită a ştiinţelor sociale de către partid.*

★

Cercetările din domeniul ştiinţelor sociale au o deosebită importanţă şi din prisma participării lor directe la intensa activitate desfăşurată de partidul şi statul nostru pentru formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste a oamenilor muncii : atît prin studierea şi elaborarea celor mai eficiente mijloace de influenţare şi educare a conştiinţelor, cît şi prin desfăşurarea propriu-zisă a acestei activităţi.

Procesul de făurire a societăţii socialiste este, după cum ştim, un proces de creaţie istorică raţională. El presupune participarea conştientă a celor mai largi mase populare. De aceea, procesul unic de edificare a socialismului implică înfăptuirea atît a premiselor materiale ale noii societăţi, cît şi a celor spirituale, ambele laturi ale procesului avînd un caracter legic, necesar. Ele se intercondiţionează reciproc în cadrul unei politici unitare, consecvent ştiinţifice. Schimbările radicale din structura societăţii noastre, noile condiţii de viaţă şi de muncă, caracterul relaţiilor de producţie şi al relaţiilor sociale în ansamblul lor, nivelul forţelor de producţie, avîntul economic al ţării participă, deopotrivă, la educarea maselor, la formarea şi dezvoltarea conştiinţei lor socialiste. La rîndul ei, profunda înnoire spirituală a poporului nostru se reflectă în hotărîrea cu care masele largi înfăptuiesc programul partidului, contribuie la înălţarea edificiului material al socialismului.

Dar procesul formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste nu se limitează, firește, la influenţa spontană a existenţei materiale. Omenirea se caracterizează în prezent printr-o amploare, nebănuită în trecut, a cunoaşterii, printr-o dezvoltare accelerată a tuturor ştiinţelor, prin lărgirea şi îmbogăţirea orizontului de gîndire şi de înţelegere. Însuşirea realizărilor minţii omeneşti, ridicarea nivelului de pregătire ştiinţifică şi de cultură generală sînt o necesitate general umană, o trăsătură distinctivă a spiritului de civilizaţie. Cu atît mai mult ele devin o funcţie a însăşi existenţei şi progresului societăţii socialiste. Marile cuceriri ale ştiinţei şi culturii contemporane constituie temeiul şi demonstraţia forţei teoretice a filozofiei marxiste. În acest sens, aşa cum conchidea tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul prezentat Congresului, „în concepţia noastră, educaţia

socialistă, conștiința socialistă implică atît cunoașterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît și însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialectic și istoric — , formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Acestor cerințe fundamentale, care se condiționează și se influențează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condițiile societății moderne — întreaga muncă de educație desfășurată de partidul și statul nostru" [8].

O asemenea înțelegere a problemelor pornește de la ideea centrală că *socialismul se întemeiază pe știință, pe cultură*, că societatea noastră are nevoie vitală de tot ceea ce este mai înaintat în creația materială și spirituală a contemporaneității, că ea exclude diletantismul, promovînd competența și spiritul științific în toate verigile vieții sociale. Această idee o întîlnim analizată și dezvoltată substanțial în cuvîntarea rostită la Congres de tovarășul Paul Niculescu-Mizil. Subliniind că „în actuala fază a construcției socialiste... trebuie să privim într-un mod *calitativ nou* și problema conștiinței socialiste", tovarășul Paul Niculescu-Mizil, preciza că „nivelul politic nu poate fi privit detașat de nivelul culturii; *ambele laturi* se cer a fi îmbinate strîns în procesul *unitar* al activității educative — comunistul trebuie să fie un militant politic hotărît și, totodată, un om cult, instruit, receptiv față de toate valorile cunoașterii umane" [9]. Întreaga noastră propagandă trebuie să poarte însemnul acestui adevăr. Căci participarea maselor largi ale poporului la viața social-economică și politică în cadrul orînduirii socialiste, și mai ales eficiența acestei participări, este direct condiționată nu numai de lărgirea democrației socialiste, nu numai de perfecționarea formelor acestei participări, ci și de nivelul cultural-științific, de gradul de competență a membrilor societății. Pe de altă parte, însăși structurile democratice și cadrul lor instituțional nu pot evolua arbitrar, ci în strînsă intercondiționare cu *calitatea* participării maselor la treburile obștești. De aceea, „a grefa pe fondul general al atașamentului ferm al comuniștilor și întregului popor față de idealurile comunismului cunoștințe de specialitate tot mai aprofundate — *acesta este imperativul etapei actuale, direcția de bază pe care o preconizează muncii ideologice Congresul al X-lea*" [10].

„Revista de filozofie" își propune să militeze în continuare pentru afirmarea marxismului ca o știință vie, eliberată de orice canoane, receptivă față de nou, deschisă progresului cunoașterii, profund partinică, combativă și convingătoare. Acordînd o mai susținută atenție problemelor social-politice ale societății noastre, abordării lor într-un mod cît mai interesant și, totodată, riguros, în afara oricăror îngustimi ale dogmatismului, revista se va integra cu mai multă hotărîre și eficiență în acțiunea generală de stimulare a gîndirii politice a oamenilor, de educare a lor în spiritul devotamentului nețărmurit față de patrie și partid, față de cauza socialismului, în spiritul internaționalist de solidaritate cu popoarele țărilor socialiste, cu partidele comuniste și muncitorești, cu mișcările de eliberare națională, cu forțele revoluționare și progresiste de pretutindeni.

---

[8] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 93 — 94.

[9] *Cuvîntarea tovarășului Paul Niculescu-Mizil*, în „Scînteia" nr. 8150 din 8 august 1969.

[10] *Ibidem*.

Pentru stimularea gîndirii creatoare şi a cercetării independente, revista va acorda prioritate dezbaterilor ideologice, confruntărilor libere de opinii pe teme centrale ale teoriei şi practicii, va organiza mese rotunde, seri de discuţii, interviuri şi alte forme de manifestare a opiniilor personale. Documentele partidului nostru au subliniat în repetate rînduri importanţa acestor forme de activitate pentru progresul cunoaşterii ştiinţifice, pentru elucidarea teoretică a problemelor, pentru instaurarea unei ambianţe propice dezvoltării vieţii ştiinţifice.

Concomitent se va căuta ca, prin aceste acţiuni, să se depăşească unele deficienţe mai vechi ale activităţii publicistice în domeniul filozofiei, străine, evident, de climatul de exigenţă propriu societăţii noastre. Avem în vedere un cuplu de manifestări şi mentalităţi înrudite : pe de o parte, o rezervă excesivă în faţa unor lucrări mediocre, a unor rezultate nesatisfăcătoare ale muncii ştiinţifice sau de propagandă, o ezitare prelungită pînă la refuz de a le analiza critic în paginile revistei sau în alte publicaţii ; pe de altă parte, o disponibilitate şocantă spre prezentarea apologetică, excesiv laudativă a unor lucrări sau a activităţii unor institute sau personalităţi ale vieţii noastre ideologice. Ambele atitudini aduc daune însemnate prestigiului unei culturi, îngustează orizontul de gîndire, imobilizează spiritul viu, mereu inovator care trebuie să caracterizeze orice mişcare de idei, anulează esenţa critică a gîndirii filozofice. Stimularea dezbaterilor deschise, a schimbului de opinii va contribui, credem, într-o măsură hotărîtoare la cultivarea unei atitudini exigente faţă de rezultatele propriei noastre activităţi, la respingerea hotărîtă a apologiei în ştiinţele sociale. Nota din revista „Lupta de clasă" [11] prin care se critică asemenea „jenante apologii" este bine venită sub acest aspect. O analiză critică a activităţii revistei în ultimii ani ar trebui să disocieze însă net între diferite asemenea manifestări pe care autorul notei, grăbit, le incriminează global, şi mai ales ar trebui să surprindă împrejurările concrete, factorii care au favorizat prezenţa unor asemenea materiale în publicistica noastră (cazul „Revistei de filozofie" nu este izolat, nici măcar în perimetrul presei centrale).

Înscrierea în actualitate a gîndirii filozofice româneşti presupune, de asemenea, ca o cerinţă majoră, participarea activă la dezbaterile teoretice internaţionale pe teme filozofice şi social-politice. Documentele partidului nostru recomandă cercetătorilor din domeniul ştiinţelor sociale să urmărească şi să analizeze critic curentele ideologice contemporane, să le studieze de pe poziţii filozofice ferme, marxist-leniniste, să se afirme în arena luptei ideologice internaţionale. „Revista de filozofie" îşi propune să-şi intensifice contribuţia la promovarea unei atitudini active faţă de aceste dezbateri pe plan internaţional, la creşterea calitativă a participării noastre. Această deschidere spre problematica contemporană răspunde unei trăsături definitorii a marxismului, care nu se poate dezvolta în sine, fără contactul viu cu tot ce aduce nou procesul cunoaşterii pe plan mondial. Trebuie înlăturată definitiv prejudecata dogmatică potrivit căreia întreg progresul cunoaşterii teoretice-filozofice s-ar realiza strict în cadrul marxismului, celelalte curente de gîndire oglindind exclusiv decadenţa ideologică a vechii societăţi. Contactul cu gîndirea filozofică şi social-politică contem-

[11] Vezi „Lupta de clasă" nr. 8, august 1969.

porană nu poate fi redus, fără a prejudicia grav dezvoltarea și prestigiul unei culturi, doar la respingerea influențelor nocive pe care aceste curente de idei le pot exercita asupra unor conștiințe. Prezența în dezbaterile contemporane implică, deopotrivă, depistarea elementelor valoroase de cunoaștere pe care le pot aduce și le aduc efectiv alte ideologii decît cea marxistă.

Această nuanțare a problemei privind raporturile marxismului cu filozofia contemporană conturează mai limpede locul și însemnătatea fermității ideologice, a spiritului combativ care trebuie să caracterizeze întreaga noastră activitate teoretică. Așa cum preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat Congresului, „una din îndatoririle principale ce revin frontului nostru ideologic este promovarea unei atitudini combative, militante împotriva concepțiilor retrograde, mistice, a influențelor ideologiei străine, împotriva mentalităților înapoiate, formarea trăsăturilor etice corespunzătoare noilor relații statornicite în orînduirea socialistă " [12].

„Revista de filozofie" va afirma în continuare o poziție marxistă fermă și combativă, pe care o dorim, totodată, cît mai competentă și convingătoare, față de celelalte curente de idei contemporane. Depășirea unor vechi tare ale dogmatismului în ce privește dezvoltarea științelor sociale pe plan mondial a fost însoțită permanent în paginile revistei noastre de efortul interpretării critice a mișcării contemporane de idei. O anumită rămînere în urmă a propagandei ateiste, atît ca amploare a cercetării, cît și sub raportul calității științifice a studiilor și articolelor publicate, continuă să se resimtă. Rezolvarea situației depinde în mare măsură de înființarea unui sector de istorie și teorie a ateismului. Actuala risipire a forțelor nu poate depăși, decît izolat, un nivel mediu de popularizare a cunoștințelor ateiste. Elaborarea unor lucrări sau studii ateiste de nivel teoretic superior, competitive cu lucrări similare străine, marxiste și nemarxiste, rămîne o obligație nerealizată încă a lucrătorilor din domeniul filozofiei. Reorganizarea activității teoretice în cadrul științelor sociale va avea, desigur, repercusiuni favorabile și sub aceste ultime aspecte.

Apropiata aniversare a centenarului nașterii lui V. I. Lenin impune atenției noastre o altă problemă de actualitate. Cercetarea istoriei gîndirii marxiste, analiza și interpretarea textelor clasice ale acestei filozofii sînt simțitor rămase în urmă față de dezbaterile teoretice pe plan internațional; ele au o pondere foarte mică în ansamblul temelor de cercetare în curs de elaborare în cadrul Academiei Republicii Socialiste România sau la catedrele de științe sociale, trecînd cel mai adesea neobservate. În plus, traducerea și editarea unor lucrări prestigioase apărute în ultimii ani peste, hotare, și în jurul cărora se desfășoară discuții aprinse în presa mondială de specialitate, se realizează într-un ritm extrem de lent și cu o întîrziere descurajantă.

Hotărîrea Congresului al X-lea al partidului de a marca centenarul nașterii lui V. I. Lenin printr-o intensă activitate politică-ideologică va genera, fără îndoială, o efervescență spirituală înnoitoare și în acest domeniu.

[12] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 94 — 95.

Considerăm o îndatorire de prim ordin a frontului nostru ideologic aprofundarea operei leniniste din perspectiva prezentului, a problemelor actuale ale gîndirii teoretice, dezvăluirea filonului ei profund umanist și totodată riguros științific, a înaltului său spirit partinic, a combativității și deschiderii ei spre cele mai noi rezultate ale cunoașterii omenești.

„Revista de filozofie" solicită colaboratorilor săi, tuturor cercetătorilor din domeniul științelor sociale elaborarea unor lucrări actuale, integrate în dezbaterile contemporane asupra sensurilor și valorilor gîndirii leniniste, ridicarea pe un plan superior a cercetării istoriei gîndirii marxiste, a exegezei textelor clasice, continuitate în acest efort teoretic și prezență activă în arena internațională. Intensificarea participării noastre la dezbaterile teoretice contemporane, ca și afirmarea unei poziții marxiste ferme, de înaltă ținută teoretică, sînt legate, între altele, de funcționarea unui serviciu de documentare temeinic organizat, înzestrat cu cele mai moderne utilaje și mai ales cu un personal cu o solidă pregătire de specialitate.

În fine, „Revistei de filozofie" îi revin sarcini importante și în sprijinirea învățămîntului de partid de toate gradele, în cadrul acțiunii generale întreprinse de partid în vederea perfecționării activității de propagandă, a învățămîntului politic-ideologic. Colaborarea mai strînsă cu cabinetele de partid, cunoașterea din vreme a programelor de învățămînt vor contribui la îndeplinirea în condiții cît mai bune a acestei sarcini.

Documentele Congresului al X-lea al partidului conțin, desigur, mult mai multe probleme legate de activitatea noastră pe tărîmul ideologiei decît am reușit noi să desprindem în cuprinsul acestor rînduri. Analize viitoare vor întregi acest tablou, îngăduind o cunoaștere mai exactă a marilor probleme care se ridică astăzi în fața dezvoltării filozofiei marxiste în țara noastră.

★

Marcînd ridicarea pe o nouă treaptă, calitativ superioară a operei de făurire a societății socialiste în România, Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român va determina un avînt considerabil al științelor sociale, al întregii activități din domeniul filozofiei. Ne așteaptă o perioadă de muncă intensă, dar și de mari satisfacții, o perioadă bogată în realizări în toate domeniile vieții noastre sociale.

PROPRIETATEA SOCIALISTĂ — BAZA PROPĂȘIRII ECONOMIEI NAȚIONALE ȘI A ÎNTREGII SOCIETĂȚI SOCIALISTE ÎN ȚARA NOASTRĂ

DE

GHEORGHE P. APOSTOL
NICOLAE BELLI

Profundele transformări revoluționare care au avut loc în ultimul sfert de veac în viața politică și social-economică a României — transformări care exercită o multilaterală înrîurire asupra viitorului ei — conferă acestei perioade valoarea unei cotituri deschizătoare de epocă nouă în istoria țării noastre, epoca socialismului și comunismului. Temelia social-economică a acestei noi epoci de largă perspectivă, temelia întregului edificiu al noii orînduiri în care poporul este suveran pe destinele sale, o constituie proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție.

Realizarea amplului program de înflorire multilaterală a patriei în următorii ani, stabilit de Congresul al X-lea, preocuparea continuă a partidului și a statului nostru de a crea în toate sectoarele și verigile societății un cadru mai prielnic pentru valorificarea deplină a inițiativei creatoare a celor ce muncesc, paralel cu perfecționarea conducerii centralizate, punerea în valoare a imenselor posibilități de care dispune orînduirea socialistă, creșterea bunăstării și fericirii maselor populare sînt indisolubil legate de dezvoltarea proprietății socialiste.

1. Experiența țării noastre, ca și a celorlalte țări socialiste, demonstrează că *instaurarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție este o legitate obiectivă, general-valabilă a revoluției și construcției socialismului, baza economico-socială trainică a noii orînduiri.* Pretutindeni, cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare, în alianță cu masele de bază ale țărănimii, constituie condiția fundamentală a apariției și dezvoltării proprietății socialiste.

Căile și mijloacele instaurării proprietății socialiste nu sînt aceleași în toate țările, acestea fiind determinate sau influențate de o multitudine de factori și împrejurări istorice concrete. Dar *esența* proprietății

Rev. filoz., 16, 8, București, 1969, p. 913—920

socialiste este *aceeaşi* în toate ţările : stăpînirea în comun a mijloacelor de producţie de către oamenii muncii. Din esenţa comună a proprietăţii socialiste asupra mijloacelor de producţie decurge cerinţa obiectivă a conducerii vieţii economice pe baza unui plan central, de stat, necesitatea de a pune întreaga economie în slujba poporului, în scopul satisfacerii intereselor sale materiale şi spirituale, posibilitatea de a stabili relaţii de tip nou între ţările socialiste, o colaborare economică multilaterală, frăţească, reciproc avantajoasă. Pe baza proprietăţii socialiste, partidele comuniste şi muncitoreşti din ţările socialiste îşi manifestă rolul conducător în viaţa social-economică, îşi întăresc continuu acest rol în procesul edificării socialismului şi comunismului.

Superioritatea proprietăţii socialiste are în prezent o confirmare istorică : ea îşi găseşte expresia în succesele obţinute de ţările socialiste în toate domeniile de activitate, înainte de toate în ritmul înalt de dezvoltare industrială şi sporirea venitului naţional, în progresele înregistrate în ceea ce priveşte ridicarea nivelului de trai al maselor. În anii 1951—1967, ritmul mediu anul de creştere a producţiei industriale a fost de 11,2% în ţările socialiste, 5,5% în ţările capitaliste avansate şi de 8,4% în ţările în curs de dezvoltare ; venitul naţional a avut, în aceeaşi perioadă, un ritm mediu anual de 7,5%, 4% şi, respectiv 4,5%. Asemenea date infirmă încercările unor ideologi burghezi de a discredita marea forţă motrice pe care o reprezintă proprietatea socialistă[1] sau de a denatura caracterul *social* al proprietăţii, asimilîndu-l cu procesul biologic de însuşire a obiectelor naturii, inerent tuturor organismelor vii de pe pămînt[2]. Socialismul a demonstrat că are imense *posibilităţi*, prin însăşi natura sa de orînduire social-economică determinată de proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, de a rezolva în mod eficient, în interesul maselor populare, problemele complexe ale organizării şi conducerii producţiei în pas cu cerinţele revoluţiei tehnico-ştiinţifică mondiale. El aşază toate relaţiile dintre oameni pe temelii noi, din care fundamentală este desfiinţarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, a inegalităţii şi inechităţii sociale, înfăptuieşte adevărata libertate.

Faptul că proprietatea socialistă devine dominantă şi exercită o influenţă hotărîtoare asupra dezvoltării sociale nu înseamnă că în mod mecanic, de la sine, apar şi funcţionează perfect toate atributele noii societăţi. O asemenea concepţie, am spune automatistă — care a avut o anumită răspîndire în anii trecuţi —, a introdus elemente neştiinţifice,

---

[1] Unii ideologi burghezi pretind că proprietatea socialistă nu ar avea „capacitatea de a mobiliza voinţa producătorilor" (vezi Kenneth E. Parsons — *The tenure of forms, motivation and productivity*, colecţia *Science, technology and development*, vol. III, p. 25—34) ; alţii afirmă că proprietatea socialistă nu poate să asigure o creştere economică eficientă şi o participare activă stimulatoare a întreprinzătorilor la rezultatele producţiei (Maurice Allois, *Les conditions de l'éfficacité dans l'économie*, teza 83 ; *Le principe de l'aproppriation privée des surplus*, IV, Seminario internazionale, Rapallo 1967, p. 71—77).

[2] Vezi *Encyclopedia of the Social Sciences*, The MacMillan Company, MCMLVII, New York, 1957, p. 530. Întrucît însuşirea biologică va exista întotdeauna, atunci, spun ei, şi proprietatea privată va fi veşnică. În scopul menţinerii şi justificării relaţiilor de producţie capitaliste, perimate, ideologii burghezi încearcă să identifice proprietatea cu dreptul de proprietate (*Dictionnaire des Sciences économiques*, t. II, Paris, P. U. F., 1968, p. 941) sau să prezinte proprietatea ca un raport între om şi obiect, şi nu ca o relaţie socială de producţie (vezi L. Baudin, A. Bauere, *Manuel d'économie politique, Généralités*, t. I, Paris, 1958, p. 219).

unilaterale cu privire la *conținutul* progresului social-economic în socialism. Scăderile inerente începutului și greșelile care au apărut au fost de multe ori identificate cu socialismul, considerate ca trăsături caracteristice ținînd de esența lui. În realitate, progresul pe care-l reprezintă socialismul nu poate fi identificat cu unele fenomene negative care pot să apară la un moment dat, elemente sau aspecte care nu corespund naturii sale interne. Totodată, trebuie avut în vedere că făurirea socialismului nu este un act, ci un *proces complex și dinamic, de lungă durată, în continuă perfecționare*, asupra căruia își pun amprenta o sumă de împrejurări istorice, politice, economice. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție creează *premise* pentru progresul rapid al forțelor de producție, al întregii societăți. Dar experiența arată că transformarea în realitate a imenselor posibilități de progres pe care le creează socialismul, proprietatea socialistă depind de *politica economică*, de măsura în care această politică reflectă tendințele obiective ale dezvoltării sociale și cerințele concrete ale țării respective în fiecare etapă de dezvoltare.

2. Ca orice proces general, ca orice legitate generală a dezvoltării sociale, esența comună a proprietății obștești asupra mijloacelor de producție în toate țările socialiste își găsește expresia *în* și *prin* particular. *Proprietatea socialistă constituie temelia economico-socială obiectivă a noii orînduiri într-un anumit cadru național, rolul ei activ este organic legat de împrejurările istorice concrete care se manifestă în cadrul particularităților fiecărei țări.* De aceea, numai partidul comunist și statul din țara respectivă — ca mandatari ai voinței poporului — au capacitatea și dreptul de a elabora și determina direcțiile de dezvoltare, de a dispune în mod suveran de bogățiile țării; orice organ suprastatal care și-ar aroga „dreptul" de a decide ce este bine și ce nu este bine pentru un stat sau altul contravine esenței proprietății socialiste, principiilor unanim recunoscute ale independenței și suveranității.

Viața demonstrează că generalul și particularul formează în fiecare țară socialistă o *unitate dialectică*, iar cele două laturi ale acestei unități nu trebuie privite ca entități de sine stătătoare, absolute și contradictorii; a ține seama de condițiile concrete, specifice nu înseamnă a ignora legitățile generale, iar a avea în vedere legile generale nu înseamnă a prelua mecanic forme și metode specifice altor țări sau altor perioade. Oricare dintre aceste greșeli aduce prejudicii nu numai socialismului în fiecare țară, dar și ansamblului sistemului socialist mondial. Viața demonstrează că luarea în considerare a condițiilor istorice concrete, a specificului național este o cerință obligatorie pentru înfăptuirea unei politici principiale, juste, o condiție esențială pentru victoria socialismului. La Congresul al X-lea, ca și în alte împrejurări, partidul nostru a subliniat că, tocmai *pornind de la răspunderea față de clasa muncitoare proprie, față de propriul popor, poți dovedi și răspunderea față de clasa muncitoare internațională, față de popoarele din întreaga lume.* Numai ținînd seama de aceste laturi inseparabile se poate vorbi de manifestarea plenară a internaționalismului proletar în lupta pentru socialism, pentru pace, pentru progres în lume. „Fiind comuniști români — a spus tovarășul Nicolae Ceaușescu —, noi sîntem apărători hotărîți ai intereselor naționale ale poporului nostru, nu precupețim nimic pentru a asigura edificarea socialismului în Româ-

nia — și, în același timp, ne aducem întreaga contribuție la întărirea forțelor mondiale ale socialismului, la întărirea pozițiilor comunismului în lume"[3].

Viața demonstrează că înfăptuirea cerințelor progresului social contemporan este legată în mod hotărîtor de factorii interni, de forțele motrice economice și social-politice interne, de participarea largă a poporului la edificarea noii societăți. Numai proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție poate să deschidă căi nelimitate de acțiune acestor factori și forțe motrice, creează premise pentru perfecționarea continuă a societății noi, în care totul este închinat binelui și fericirii omului.

3. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție statornicită în țara noastră este rodul luptei eroice a poporului, desfășurată sub conducerea Partidului Comunist Român, pentru lichidarea exploatării omului de către om, pentru construirea societății socialiste. Naționalizarea principalelor mijloace de producție la 11 iunie 1948 a fost nu numai un act de dreptate socială, ci a constituit un măreț *act revoluționar*, care și-a pus pecetea asupra întregii noastre societăți. Proprietatea cooperatistă a apărut prin unirea treptată, pe baza liberului consimțămînt, a micilor producători în cooperative agricole și în cooperative meșteșugărești. În procesul unei lupte de clasă îndîrjite, în care pozițiile economice trebuiau cucerite pas cu pas din mîinile fostelor clase exploatatoare, în care lupta dintre vechi și nou se transpunea în forma cea mai directă pe plan social și politic, sectorul socialist s-a dezvoltat continuu datorită politicii promovate de partid și de statul nostru, muncii pline de abnegație a maselor, creîndu-se treptat condițiile pentru lichidarea proprietății capitaliste.

Dezvoltarea continuă a proprietății socialiste în România este indisolubil legată de procesele revoluționare care au schimbat din temelii viața social-economică a țării, de politica consecventă a partidului de industrializare socialistă a țării, de politica de cooperativizare, de dezvoltare intensivă și multilaterală a agriculturii, de progresul multilateral al forțelor de producție. Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție a constituit și constituie baza propășirii economiei naționale înainte de toate pentru că ea are un rol hotărîtor în *stabilirea la un nivel mai înalt a concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție*. Caracterul social al producției, puternic influențat de adîncirea continuă a procesului de concentrare, de tendințele actuale ale dezvoltării forțelor de producție moderne, nu se mai află într-o contradicție antagonică cu caracterul însușirii, ca în capitalism. Desigur, este posibil ca unele laturi sau altele ale relațiilor de producție să rămînă în urmă față de forțele de producție, factorul cel mai revoluționar al modului de producție. Dar aceste contradicții sînt vremelnice, neantagonice; proprietatea socialistă creează posibilitatea ca societatea să intervină la timp și eficient în vederea stabilirii la un nivel mereu mai înalt a concordanței dintre forțele de producție și relațiile de producție.

În condițiile proprietății privat-capitaliste, întreprinderea se integrează în mecanismul general al vieții economice prin forța spontană a pieței, a cărei coordonată esențială este concurența. Proprietatea socia-

[3] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea internațională a partidelor comuniste și muncitorești. 9 iunie 1969*, București, Edit. politică, 1969, p. 39.

listă face ca fiecare componentă a vieții economice să fie *nemijlocit* legată de cerințele dezvoltării sociale; interesele întreprinderilor și ale societății converg și se desfășoară pe baza acelorași legi economice obiective. Acesta este unul din temeiurile superiorității socialismului, care permite partidului și statului nostru să militeze cu consecvență pentru perfecționarea întregii noastre activități, pentru creșterea eficienței economice. Așa cum se arată în Directivele Congresului al X-lea al partidului, orientarea consecventă în direcția modernizării economiei, promovarea mai intensă a cuceririlor științei și tehnicii contemporane, adaptarea cadrului organizatoric, a formelor și metodelor de conducere la cerințele noi vor exercita o însemnată influență asupra *concentrării producției*. Faptul că acest proces are loc pe baza proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție creează condiții pentru perfecționarea mecanismului de repartiție a muncii sociale pe diferitele ramuri și economisirea ei, pentru evitarea dispersării cadrelor — în special a celor de înaltă calificare —, acesta fiind, totodată, un aspect esențial al transformării științei în forță de producție nemijlocită. De asemenea, în strînsă legătură cu cerințele revoluției tehnico-științifice, cu dezvoltarea rapidă a ramurilor moderne[4] va avea loc o *modificare substanțială a structurii interne a obiectului proprietății socialiste*, cu efecte dintre cele mai favorabile asupra creșterii producției și a productivității muncii, a îmbunătățirii calității produselor, a sporirii competitivității produselor românești pe piața externă. Ponderea fondurilor fixe productive în totalul fondurilor fixe, care a crescut de la 48,8% în 1950 la 61,5% în 1968, se va mări, paralel cu accentuarea schimbărilor calitative, de structură, care au avut loc în anii anteriori.

Ca și etapele anterioare pe care le-a parcurs România în procesul edificării noii orînduiri, amplul program de construire a societății socialiste multilateral dezvoltate stabilit de Congresul al X-lea al partidului pornește de la postulatul că economia națională este un *complex unitar și indivizibil, întemeiat pe proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție*. Diferitele întreprinderi, ramuri și regiuni ale țării se îmbină armonios și se condiționează reciproc. Ca urmare, înfăptuirea țelurilor fundamentale spre care societatea noastră se îndreaptă cu fermitate, îmbunătățirea structurii economiei naționale, creșterea și modernizarea aparatului de producție, întărirea poziției conducătoare a industriei în ansamblul economiei, accentuarea procesului de dezvoltare intensivă și modernizare a agriculturii se pot realiza numai prin cuprinderea în plan, ca un tot unitar, armonios și echilibrat, a tuturor sectoarelor producției materiale. Pornind de la proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție, partidul nostru își asumă răspunderea dezvoltării continue a întregii economii naționale, a fiecărui sector, fie că e de stat sau cooperatist. De aceea, au fost combătute concepțiile greșite — care au avut o anumi-

[4] De exemplu, producția industriei construcțiilor de mașini va spori în viitorul cincinal cu 11,5—12%; și mai rapid se vor dezvolta subramurile ei moderne: industria electrotehnică (15—17%), industria electronică (17—19%), producția mașinilor-unelte (12,5—15%); se proiectează sporirea fabricației de utilaje tehnologice complexe, mașini și agregate de mare tehnicitate, cu parametri tehnico-economici superiori și un grad ridicat de automatizare, dezvoltarea producției de electronică industrială, astfel încît să se asigure introducerea echipamentelor electronice în toate ramurile economiei, organizarea producției de serie a mijloacelor tehnice de calcul.

tă răspîndire cu ani în urmă — după care statul n-ar trebui să facă investiții pentru întreaga agricultură, ci numai pentru agricultura proprietate de stat. Viața arată că orice contrapunere a celor două forme de proprietate — proprietatea de stat și cooperatistă —, neglijarea uneia sau alteia dintre acestea nu pot decît să dăuneze mersului înainte al societății noastre. Numai *îmbinarea strînsă a proprietății socialiste de stat și a celei cooperatiste într-un tot unitar în ansamblul economiei naționale* permite folosirea rațională a tuturor resurselor materiale și umane ale societății în pas cu cerințele actuale ale economiei moderne, pentru ridicarea standardului de viață al poporului.

4. Faptul că proprietatea socialistă, sub ambele sale forme, constituie o puternică forță motrice a dezvoltării societății noastre *creează premise obiective pentru creșterea rolului factorului conștient.* Tocmai de aceea se subliniază în documentele Congresului al X-lea atenția deosebită care se va acorda și în viitor perfecționării continue a formelor și metodelor de conducere și organizare a economiei naționale, îmbunătățirii planificării economice, creșterii rolului planului de stat în coordonarea unitară a întregii economii, în dirijarea conștientă a producției și repartiției, aplicării consecvente a principiilor centralismului democratic în viața economică. Merită subliniat, ca un aspect esențial al concepției unitare și de lungă perspectivă în care partidul promovează politica de industrializare, faptul că noua structură organizatorică și de conducere a industriei românești, bazată pe trei verigi — întreprindere, centrală industrială, minister economic —, creează condiții pentru înlăturarea fenomenelor de centralism excesiv, apropie conducerea de producție, dă întreprinderii mai multă autonomie, atribuții și drepturi sporite, asigură folosirea mai bună a cadrelor de specialiști, face să crească și mai mult rolul maselor de oameni ai muncii în viața economică a țării, în gospodărirea avuției poporului. *Prin însăși esența ei — stăpînirea în comun de către oamenii muncii a mijloacelor de producție —, proprietatea socialistă necesită integrarea organică a maselor în activitatea de organizare și conducere a producției, participarea directă a celor ce muncesc, în funcție de locul pe care-l ocupă în procesul de producție și pregătirea lor, la luarea tuturor deciziilor care privesc dezvoltarea economică și socială.* În raportul Comitetului Central prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea al partidului se arată că „în condițiile proprietății comune asupra mijloacelor de producție se impune, ca o necesitate obiectivă, realizarea conducerii colective, participarea nemijlocită a oamenilor muncii la conducerea activității economice"[5]. În acest sens capătă o mare importanță organizarea rațională a aparatului de stat, simplificarea și apropierea sa de mase, reducerea sistematică a personalului administrativ și creșterea continuă a personalului direct productiv.

Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție exercită o adîncă înrîurire asupra tuturor laturilor vieții social-economice a societății noastre și pentru faptul că *permite realizarea concordanței dintre interesele generale ale societății și interesele individuale ale cetățenilor ei, înfăptuirea năzuințelor fiecărei clase și pături sociale.* Se lichidează temeiu-

[5] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 61.

rile obiective care în capitalism generau inevitabil contradicții antagonice, apar noi stimulenți materiali și morali, societatea socialistă este pe deplin interesată ca toți oamenii muncii să fie retribuiți după cantitatea, calitatea și importanța socială a muncii depuse. În anul 1968 s-au luat măsuri pentru perfecționarea cointeresării materiale, pentru lichidarea unor forme de retribuire nelegate direct de muncă, precum și pentru creșterea răspunderii fiecărui membru al societății pentru felul în care își realizează atribuțiile, pentru pregătirea sa profesională, științifică, culturală. Documentele Congresului al X-lea atrag atenția asupra răspunderii ce revine celor care nu-și îndeplinesc sarcinile cu rezultate bune ; societatea este în drept, tocmai pornind consecvent de la principiile de echitate socialistă, ca cei care aduc daune avutului obștesc să suporte ei înșiși — și nu din avuția societății — daunele pe care le provoacă.

Dezvoltarea continuă a proprietății socialiste, perfecționarea relațiilor de proprietate socialiste permit societății să țină seama în mai mare măsură de legile economice obiective, să valorifice în mai mare măsură posibilitățile de progres ale socialismului. Partidul nostru creează un puternic curent de opinie împotriva celor care prezintă unilateral problemele pe care viața le impune ; o asemenea poziție festivistă este dăunătoare, pentru că împiedică forțele noului, ale progresului să lupte cu succes și să elimine vechiul. Documentele Congresului al X-lea insistă asupra faptului că *a conduce înseamnă a manifesta permanentă receptivitate față de tendințele dezvoltării sociale, a depista contradicțiile și a lua măsuri pentru lichidarea neajunsurilor*. Important este nu să fie eludate contradicțiile economico-sociale, ci să se înțeleagă pe deplin esența lor, factorii care influențează aceste contradicții, să se acționeze în direcția rezolvării lor, să se evite degenerarea lor în convulsii sociale. Atenția pe care partidul o acordă descoperirii contradicțiilor decurge din poziția sa de forță conducătoare a întregii noastre societăți, care simte o mare răspundere pentru dezvoltarea socială, decurge din caracterul conștient al dezvoltării societății noastre, bazată pe proprietatea socialistă.

Orînduirea noastră socialistă, prin caracterul ei, prin caracterul proprietății asupra mijloacelor de producție și al relațiilor de producție, prin caracterul orînduirii de stat este o orînduire social-economică superioară celei pe care am înlăturat-o. Totodată, *partidul nostru are o concepție dinamică despre forțele de clasă* care alcătuiesc această orînduire. Clasa muncitoare își afirmă rolul de clasă conducătoare în întreaga operă de construcție socialistă pentru că este indisolubil legată de industria modernă, de ramurile de producție cele mai înaintate — care revoluționează viața socială contemporană —, pentru că este legată de producția cea mai concentrată și este purtătoarea celei mai înaintate ideologii. Ea își îndeplinește acest rol, pe baza proprietății socialiste, în strînsă alianță cu țărănimea, cu intelectualitatea, a căror forță activă sporește în perioada construirii societății socialiste multilateral dezvoltate. În strînsă legătură cu progresul tehnico-științific rapid, caracteristic economiei românești în plin avînt, paralel cu adîncirea procesului de concentrare a producției, are loc o extindere a diviziunii sociale a muncii. Apar noi domenii de activitate și noi profesiuni, în timp ce altele își pierd din însemnătate sau chiar dispar; transformarea științei într-o însemnată forță de producție face

ca legăturile intelectualilor, ale oamenilor de știință cu activitatea productivă să capete noi valențe ; însăși noțiunea de muncitor colectiv productiv capătă noi semnificații, trăsături calitative pe care nu le avea înainte ; se extinde sfera serviciilor pentru populație, în general „sectorul terțiar". Toate acestea arată că în aprecierea rolului proprietății în determinarea forțelor sociale, a diferitelor clase și pături sociale trebuie să se țină seama și de influența diviziunii sociale a muncii, de locul și rolul acestora în producția materială, în sfera vieții spirituale, în domeniul serviciilor și administrației. Totodată, trebuie avut în vedere că nici proprietatea socialistă nu rămîne pe loc ; este vorba nu numai de o extindere a elementelor care formează *obiectul* proprietății socialiste, dar și de *perfecționarea relațiilor* de proprietate socialistă[6], care constă în *creșterea continuă a acțiunii conștiente a societății, a posibilităților ei efective de a folosi în interesul progresului social totalitatea mijloacelor de producție* ; în acest proces au loc apropierea continuă a relațiilor de proprietate socialistă de necesitățile producției în etapa dată, adaptarea lor la nivelul tot mai înalt al forțelor de producție.

Politica neabătută de industrializare socialistă a țării, reafirmată de Congresul al X-lea al partidului, contribuie în mod hotărîtor, în continuare, la schimbarea treptată a raportului dintre populația activă ocupată în agricultură și cea ocupată în ramuri neagricole, în primul rînd în industrie — domeniul cel mai important al producției materiale. *Creșterea ponderii clasei muncitoare și dezvoltarea proprietății socialiste, îndeosebi a proprietății socialiste de stat, constituie elemente fundamentale care contribuie la întărirea coeziunii întregii noastre națiuni.*

Multiplele transformări care au loc în etapa actuală în domeniul forțelor de producție, al relațiilor sociale, al raporturilor dintre clase, ca și în interiorul diferitelor clase și grupuri sociale, acționează în direcția *omogenizării* fiecărei clase și a societății în ansamblul ei. În acest proces, un loc important revine lichidării deosebirilor esențiale dintre oraș și sat, dintre munca fizică și intelectuală, care are în proprietatea socialistă și în creșterea productivității muncii premise hotărîtoare. Dominația proprietății socialiste și dezvoltarea ei continuă permit societății să promoveze tot ceea ce este înaintat nu numai în domeniul economic, dar și al eticii socialiste. Partidul acționează cu toată fermitatea în direcția curățirii raporturilor din societatea noastră de tot ceea ce poate altera conținutul lor socialist, adînc uman, promovează cu consecvență principiile de echitate și justiție socială. Faptul că ideologia marxist-leninistă este ideologia călăuzitoare a întregii societăți are o importanță excepțională pentru întărirea unității moral-politice a poporului, pentru *întărirea coeziunii întregii noastre națiuni socialiste.*

Pe temelia de granit a proprietății socialiste, oamenii muncii din țara noastră dau viață politicii marxist-leniniste a partidului nostru, înalță tot mai sus edificiul României socialiste.

---

[6] *Obiectul* proprietății socialiste ține de aspectele cantitative și calitative ale mijloacelor de producție ca atare, pe cînd *conținutul* relațiilor de proprietate este legat de aplicarea în producție, de folosirea acestora (vezi și „Probleme economice", nr. 11/1964, p. 9).

FĂURIREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE ȘI PROBLEMELE DEZVOLTĂRII NAȚIUNII ROMÂNE

DE

CONSTANTIN VLAD

1. Schimbările revoluționare care au înnoit din temelii toate domeniile vieții sociale în primul pătrar de veac trecut din august '44 au avut drept rezultat și totodată componentă ridicarea națiunii române pe o treaptă mai înaltă, transformarea ei în națiune socialistă. *Rezultat*, pentru că această transformare a fost condiționată, determinată de modificarea radicală a bazei economice a societății, a structurii sociale și suprastructurii, pentru că națiunea — formă de comunitate umană — reflectă, încorporează, pe plan uman, demografic, tot ceea ce se petrece în viața societății; *componentă*, pentru că evoluția națiunii în deceniile construirii noii orînduiri se înscrie, prin însemnătatea, prin consecințele ei, între trăsăturile esențiale ce caracterizează societatea noastră în ansamblu, progresul ei multilateral pe drumul socialismului.

Examinarea și înfățișarea problemelor referitoare la dezvoltarea națiunii în contextul făuririi societății socialiste se pot face fie într-o formă istorică, fie într-una logico-structurală[1]. În prezentul articol voi încerca să sintetizez cîteva dintre aspectele care privesc dezvoltarea națiunii noastre, apelînd îndeosebi la o tratare logico-structurală a acestora. Asemenea aspecte se referă la schimbările pe care le-a cunoscut națiunea, la sensul contemporan și de perspectivă al evoluției națiunii, precum și la rolul îndeplinit de națiune în societatea noastră socialistă.

După cum se știe, în toate aceste direcții, documentele Partidului Comunist Român, lucrările tovarășului Nicolae Ceaușescu — pe baza generalizării experienței țării noastre, a experienței dezvoltării națiunii în epoca contemporană — au reprezentat contribuții substanțiale la îmbogățirea teoriei marxist-leniniste a națiunii în general, a națiunii socialiste și a relațiilor dintre națiuni în special.

[1] Vezi, în această privință, studiile publicate de Elena Florea și Tudor Bugnariu.

Rev. filoz., **16**, *8*, București, 1969, p. 921–927

2[1]. Înnoirea pe care făurirea socialismului a adus-o vieții naționale a poporului nostru — ca și a oricărui popor care ia calea orînduirii socialiste — este profundă și multiplă. În același timp, e de subliniat că, în comparație cu transformările pe care trecerea la socialism le aduce în alte domenii ale societății, această înnoire prezintă o serie de particularități, izvorîte din specificul națiunii ca fenomen istoric. Găsesc, de aceea, potrivit să mă refer la schimbările petrecute în ce privește anumite trăsături caracteristice ale națiunii, a căror examinare, fie și sumară oferă, cred, o imagine asupra transformărilor cunoscute de națiune în întregul ei; am în vedere *comunitatea de viață economică*, precum și *comunitatea de cultură* în strînsă legătură cu *structura de clasă a societății* și cu *caracterul puterii politice*, care-și pun și ele pecetea asupra formei de comunitate umană. Consider că o astfel de examinare poate evidenția dialectica continuității și discontinuității în evoluția națiunii, înlesnește înțelegerea caracterului și sensului schimbărilor săvîrșite de socialism în ce privește națiunea.

2[2] *Premisa fundamentală a transformării națiunii române* — formată ca rezultat al unui îndelungat proces de dezvoltare neîntreruptă a poporului român pe meleagurile strămoșești — în națiune socialistă a fost *cucerirea puterii politice* de către clasa muncitoare, aliată cu țărănimea muncitoare, cu masele largi populare, sub conducerea partidului comuniștilor. Instaurarea dictaturii proletariatului pe drumul deschis de 23 August 1944 a însemnat făurirea instrumentului hotărîtor pentru transformarea economiei, a structurii sociale, a întregului organism social pe linia socialismului și, o dată cu aceasta, a înnoirii națiunii noastre, a trăsăturilor sale caracteristice, de asemenea pe linia socialismului.

2[3]. *Comunitatea de viață economică* în calitate de trăsătură a națiunii are un conținut determinat istoricește. În vechea Românie, această comunitate n-a însemnat — și, în genere, în orînduirea burgheză nu înseamnă — nicidecum o comunitate de interese economice a claselor care compun națiunea; poziția diferită față de mijloacele de producție a proletariatului, țărănimii, a celorlalte categorii de oameni ai muncii, pe de o parte, a burgheziei și moșierimii, pe de altă parte, determina ca viața economică a națiunii să fie dominată de interese ireductibil opuse, de antagonismele și luptele dintre clase. De aceea, în România burghezo-moșierească — caracterizarea este, în esență, aceeași pentru orice țară cu orînduire capitalistă —, comunitatea de viață economică, ca *trăsătură a națiunii*, însemna în principal existența unei rețele de legături, de raporturi economice care constituiau piața națională și care *făceau din economia țării o economée națională*.

Trecerea la socialism a adus schimbări substanțiale în natura, în conținutul acestei caracteristici a națiunii. Desigur, construirea socialismului n-a dus la dispariția, ci, dimpotrivă, la dezvoltarea pieței naționale; n-a slăbit, ci dimpotrivă, a consolidat caracterul de economie națională al economiei țării. Procesul făuririi modului de producție socialist, prin dezvoltarea planificată a economiei, rețeaua, istoricește creată, a legăturilor dintre diferitele zone și centre ale țării au devenit tot mai strînse, mai profunde, înlesnind avîntul forțelor de producție și mersul mereu ascendent, echilibrat, pe ramuri și pe teritoriu al economiei naționale. În ansamblul

ei, aceasta se dezvoltă *ca un complex economic național deplin unitar*, în condițiile amplificării continue a relațiilor economice externe cu toate țările socialiste, precum și cu țări avînd o altă orînduire socială. Dar această rețea de raporturi economice este esențial alta prin natura, prin conținutul ei concret. Înfăptuirea socializării socialiste a mijloacelor de producție, lichidarea bazei economice capitaliste, trecerea micii producții de mărfuri pe făgașul socialismului au schimbat radical conținutul raporturilor economice, al pieței naționale, pe care a așezat-o pe principiile generate de tipul relațiilor de producție socialiste, de proprietatea obștească asupra mijloacelor de producție. Crearea bazei economice a socialismului a dus, totodată, la realizarea *comunității de interese economice a întregii națiuni, a întregului popor*.

Astfel, trecerea la socialism a modificat în mod substanțial trăsătura națiunii, care constă în comunitatea de viață economică; *națiunii socialiste, treaptă superioară în dezvoltarea națiunii române, îi corespunde o comunitate economică calitativ schimbată, de tip superior*. Egalitatea oamenilor muncii în ceea ce privește poziția față de mijloacele de producție generează interese economice fundamentale comune ale tuturor claselor și păturilor sociale care compun națiunea, care compun poporul. Această egalitate constituie un puternic factor în afirmarea comunității de țeluri și în lupta unită a întregii națiuni, a întregului popor pentru progresul economic al patriei, pentru bunăstarea celor ce muncesc.

2[4] O altă direcție în care s-au petrecut cele mai de seamă transformări în viața națională a poporului nostru se referă la *evoluția structurii sociale*. Desigur, se poate discuta dacă structura socială, caracteristicile sale sînt sau nu o trăsătură a națiunii, dacă ele intră în notele definitorii ale conceptului de națiune; nu se poate însă să nu se remarce faptul că examinarea componentelor sociale, de clasă ale națiunii, cunoașterea poziției claselor, a raporturilor dintre diferitele forțe sociale, care formează națiunea, se dovedește indispensabilă pentru studierea națiunii ca formă de comunitate umană, pentru înțelegerea unor particularități de seamă ale vieții națiunii în diferitele etape pe care aceasta le străbate, a rolului îndeplinit de către ea în istorie.

Nu este cazul să încerc o prezentare largă, pe etape istorice a componenței sociale a națiunii române în vechea orînduire; este suficient, cred să amintesc că, înainte de eliberarea țării, structura socială, deci și structura internă a națiunii, era profund contradictorie, antagonistă; la conflictele sociale se adăuga asuprirea națională practicată de clasele exploatatoare, dusă la apogeu de dictatura militaro-fascistă. Un ghem de contradicții ireductibile, ciocnirile, conflictele și luptele — iată ce caracterizează viața internă a națiunii în orînduirea capitalistă, inclusiv într-un regim burghezo-moșieresc cum era cel din țara noastră.

Există condiții cînd, pentru anumite perioade și pentru atingerea unor obiective precise și limitate, națiunea găsește și în capitalism resurse și posibilități să acționeze mai mult sau mai puțin unitar. Asemenea condiții se creaseră și în România în timpul războiului hitlerist; în fața perspectivei unei catastrofe naționale și urmărind să recîștige ori să păstreze poziții în stat care să le permită să împiedice o evoluție a evenimentelor ce-ar fi dat cîștig de cauză forțelor revoluționare, cunoscutele grupări

politice burgheze, ca şi cercurile palatului, au acceptat colaborarea cu partidul comunist pentru doborîrea dictaturii militaro-fasciste şi trecerea de partea coaliţiei antifasciste. S-a dovedit însă încă o dată că şi în asemenea împrejurări clasele şi forţele sociale ce compun naţiunea se manifestă potrivit poziţiilor şi intereselor lor sociale, greul rezolvării problemelor care se ridică în faţa naţiunii căzînd în sarcina clasei muncitoare, a claselor şi păturilor de oameni ai muncii. Insurecţia victorioasă care a marcat începutul revoluţiei populare, aducînd totodată independenţa deplină a ţării, a fost rodul acţiunii unite a celor mai largi forţe politice naţionale, armatei, formaţiunilor patriotice, al adeziunii depline a maselor populare la lupta antifascistă. Rolul hotărîtor în înfăptuirea acestui act de importanţă crucială pentru destinele patriei noastre l-a avut clasa muncitoare, în frunte cu avangarda sa, Partidul Comunist Român. Pe măsură ce procesul revoluţionar se adîncea, avea loc o diferenţiere crescîndă a forţelor sociale participante la insurecţie; în procesul luptelor revoluţionare s-au întărit continuu alianţa muncitorească-ţărănească, unitatea forţelor revoluţionare, a fost cucerită puterea politică, înfrîngîndu-se pas cu pas împotrivirea burgheziei şi moşierimii, a grupărilor politice care exprimau interesele acestor clase reacţionare, grupări înlăturate treptat din viaţa politică a ţării.

Înfăptuirea trecerii la socialism a modificat radical structura socială a societăţii şi, o dată cu ea, componenţa şi relaţiile sociale dinăuntrul naţiunii, ducînd la *cimentarea rîndurilor naţiunii, ale întregului popor*, la *îmbinarea organică a intereselor* şi a *năzuinţelor tuturor claselor, ale tuturor membrilor societăţii*, ceea ce stimulează şi pune în valoare capacităţile creatoare ale naţiunii. S-a format societatea socialistă, din care au fost desfiinţate complet şi pentru totdeauna clasele exploatatoare, societate alcătuită numai din forţe sociale prietene — clasa muncitoare, ţărănimea, intelectualitatea şi alte categorii de oameni ai muncii, unite prin interesele şi aspiraţiile lor comune. Clasa conducătoare a naţiunii noastre socialiste este clasa muncitoare. Experienţa bogată acumulată în conducerea societăţii, capacitatea mobilizatoare, spiritul de disciplină şi organizare, înalta sa conştiinţă revoluţionară situează clasa muncitoare pe poziţiile cele mai înaintate ale luptei pentru socialism şi comunism, pentru ridicarea naţiunii pe noi trepte ale civilizaţiei. Alianţa dintre clasa muncitoare şi ţărănime, coeziunea întregului popor în jurul partidului formează baza trăiniciei de neînfrînt a orînduirii socialiste. Aşa cum arată experienţa, unitatea claselor şi păturilor sociale care constituie naţiunea socialistă este de nezdruncinat; în frunte cu clasa muncitoare, cu partidul comunist, naţiunea socialistă cu rîndurile strîns unite evoluează neabătut spre comunism.

Un puternic factor de cimentare a rîndurilor naţiunii, ale poporului, l-au constituit rezolvarea marxist-leninistă a problemei naţionale, făurirea frăţiei dintre oamenii muncii fără deosebire de naţionalitate. Convieţuind, luptînd şi muncind pentru înflorirea patriei lor comune, oamenii muncii români şi cei aparţinînd naţionalităţilor conlocuitoare şi-au unit pentru totdeauna destinele, formînd împreună marea familie a României socialiste. A fost statornicită deplina egalitate în drepturi a celor ce muncesc, fără deosebire de naţionalitate, în toate domeniile vieţii economice, de

stat, politice, juridice, sociale și culturale. Baza adevăratei egalități și a afirmării multilaterale a cetățenilor o constituie dezvoltarea economică a tuturor zonelor țării, creșterea armonioasă a forțelor de producție pe întregul teritoriu al patriei.

2[5]. Adînci transformări înnoitoare s-au produs, în procesul construirii socialismului, și în *profilul spiritual al națiunii.*

Poporul nostru, în decursul frămîntatei sale istorii, și-a făurit o cultură proprie, națională, plină de bogăție și frumusețe, crescută pe solul său și dezvoltată într-un permanent schimb cu patrimoniul cultural universal, o cultură care a dat expresie vieții materiale și trăsăturilor sale spirituale, năzuințelor sale de progres, idealurilor sale de neatîrnare, sentimentelor de demnitate națională și de stimă față de alte popoare. Această cultură națională a purtat pecetea epocilor. În orînduirea capitalistă, și la noi, ca pretutindeni, cultura națională s-a dezvoltat reflectînd — și exprimînd — pe plan spiritual întreaga complexitate a vieții națiunii, inclusiv și cu deosebire existența claselor sociale cu interese, poziții, atitudini și acțiuni opuse, antagoniste. În asemenea condiții, cultura națională includea numeroase și profunde diferențieri de conținut, se baza pe premise și exprima orientări ideologice nu numai diferite, ci și iremediabil opuse. În cadrul culturii naționale, în forme și modalități de exprimare mai mult sau mai puțin comune, se afirmau tendințe, curente, opinii multiple, variate, care, pe măsura adîncirii contradicțiilor capitalismului ca orînduire socială, polarizează către cele două orientări de bază, exprimînd pozițiile claselor sociale fundamentale ale societății într-un mod complex, nerectiliniu. Se adîncește lupta dintre ideologia burgheză, dominantă, și ideologia revoluționară a clasei muncitoare, luptă care influențează direct întreaga evoluție a culturii naționale, a națiunii ca atare. Prin conținutul de idei, prin bazele ideologice, în vechea Românie nu exista o cultură unică a întregii națiuni; antagonismul de clasă care străbate întreaga economie și structură socială se manifesta și pe plan spiritual, ideologic.

Crearea orînduirii socialiste a însemnat *făurirea unei culturi socialiste comune a întregii națiuni, a întregului popor*, care a preluat patrimoniul cultural progresist al trecutului, tot ceea ce a fost cu adevărat valoros în creația și cunoașterea umană de-a lungul timpului, patrimoniu pe care l-a ridicat pe o treaptă superioară. Profilul spiritual al națiunii noastre socialiste s-a îmbogățit și se îmbogățește necontenit cu valori care oglindesc noile realități sociale, se dezvoltă știința, arta și literatura, învățămîntul, cultura socialistă în întregul ei, devenită un bun comun al întregii națiuni, al întregului popor. Ideologia socialistă, concepția materialist-dialectică despre lume și viață au devenit fundamentul culturii și conștiinței socialiste, fructifică gîndirea teoretică, cercetarea științifică, creația literară și artistică, se înscrie printre factorii fundamentali care modelează întregul profil spiritual al poporului.

2[6]. În procesul construirii și dezvoltării socialismului, națiunea noastră își întărește continuu integritatea, *comunitatea de teritoriu*; făurirea unei economii moderne, industrializarea socialistă, cooperativizarea agriculturii, perfecționarea continuă a conducerii activității economice asigură valorificarea la un grad mereu mai înalt a resurselor naturale de care dispune

țara noastră în interesul progresului susținut al societății, pentru creșterea bunăstării tuturor celor ce muncesc. De asemenea, se dezvoltă *limba națională*, care își îmbogățește necontenit fondul de cuvinte, adaptîndu-se la cerințele de exprimare a realităților economice, politice, sociale și umane noi, a marilor progrese ale științei, culturii, creației.

Astfel, edificarea orînduirii socialiste înscrie o etapă nouă, superioară în evoluția națiunii. Rămînînd ea însăși sub raportul naționalității — adică națiune română, ceea ce exprimă continuitatea vieții naționale a poporului, națiunea noastră este astăzi alta prin premisele și componentele ei social-istorice, prin nivelul dezvoltării ei economice și culturale, prin caracterul evoluției și rolului său în dezvoltarea istorică a țării, precum și prin ansamblul relațiilor sale internaționale.

3. Această prezentare succintă a unor transformări petrecute pe planul vieții naționale a poporului arată și *sensul* în care are loc evoluția națiunii, și *rolul* pe care-l îndeplinește ea în procesul istoric.

Anume *evoluția* națiunii în socialism are loc în direcția *înfloririi ei multilaterale*; cresc forțele de producție ale țării, avuția națională, baza bunăstării națiunii, a întregului popor, prin continuarea industrializării, prin dezvoltarea agriculturii, prin progresul economiei în ansamblu; se dezvoltă știința, învățămîntul de toate gradele, arta și literatura, cultura spirituală în sensul larg al noțiunii, care dau strălucire și prestigiu culturii noastre naționale, în genere orînduirii noastre, pe plan mondial.

Avînd asemenea atribute, națiunea îndeplinește un *rol crescînd* în progresul societății pe calea socialismului, infirmînd prin forța faptelor tezele ideologilor burghezi cu privire la pretinsul caracter perimat al națiunii. Transformările înnoitoare pe care le-a cunoscut, unitatea crescîndă a rîndurilor sale, a întregului popor în jurul partidului, marile potențe creatoare, materiale și spirituale puse în valoare de socialism, clarviziunea politicii partidului comunist, forța conducătoare a națiunii, a întregului popor, toate acestea fac din națiune *o forță motrice fundamentală a progresului istoric al patriei, un factor avînd un rol uriaș în înaintarea României pe calea socialismului*.

Meritul nepieritor pentru înflorirea multilaterală a națiunii române revine partidului comunist, care a știut să unifice într-un singur șuvoi toate forțele vii ale poporului, lupta clasei muncitoare, a maselor largi pentru eliberarea socială și națională, pentru cucerirea adevăratei independențe naționale și construirea orînduirii socialiste.

Astfel, și prin experiența țării noastre se dovedește că socialismul ridică pe o treaptă nouă, mai înaltă, viața națională a popoarelor, pune pînă la capăt în valoare marile potențe creatoare de care dispune națiunea — formă de comunitate umană.

4. Această dezvoltare a națiunii noastre nu înseamnă nicidecum închistare, izolare de ansamblul vieții internaționale. Națiunea română se afirmă în mod suveran, independent, în condițiile adîncirii necontenite a relațiilor cu popoarele celorlalte țări socialiste, în spiritul internaționalismului, al egalității în drepturi, al avantajului reciproc, al neamestecului în treburile interne, al cooperării și colaborării multilaterale. În același timp, națiunea română își multiplică și diversifică legăturile cu toate popoarele lumii.

Înmănuncheate, îmbinate armonios într-un tot, principiile mai sus enumerate stau la baza întăririi continue a prieteniei și alianței țării noastre cu toate țările socialiste, prietenie aflată, precum se știe, în centrul politicii externe a partidului și statului nostru. Solidaritatea internaționalistă între națiunile, între popoarele, între statele socialiste se realizează între națiuni, popoare, state egale în drepturi, care se dezvoltă și se manifestă suveran, își bazează relațiile reciproce pe respingerea oricărei forme de imixtiune în treburile interne. Socialismul, schimbînd radical conținutul puterii, trecînd puterea de stat în mîinile clasei muncitoare, aliate cu ceilalți oameni ai muncii, transformă puterea într-o adevărată suveranitate a poporului. El face din suveranitatea poporului eliberat o realitate deplină neștirbită, împlinește idealurile națiunii spre o viață prosperă și independentă, năzuințele acesteia spre o afirmare liberă, de sine stătătoare între celelalte națiuni ale lumii. Progresul fiecărei națiuni socialiste, emanciparea socială și națională a fiecărui popor se află la temelia solidarității internaționaliste a țărilor socialiste, a întăririi unității sistemului socialist în ansamblu.

5. Evoluția națiunii române spre înflorirea multilaterală se înscrie în tendințele mari ale epocii. Națiunile mari sau mici, aflate în stadii diferite, dezvoltîndu-se în orînduiri sociale deosebite și purtînd amprenta acestor orînduiri sînt un factor de seamă al vieții internaționale. „Lupta pentru afirmarea națiunilor — arată tovarășul Nicolae Ceaușescu — constituie una din componentele esențiale ale tabloului social-politic al epocii noastre". Practica demonstrează că această epocă de viguroasă afirmare a idealurilor și demnității naționale a popoarelor, de puternică manifestare a independenței naționale este, în același timp, o epocă de adîncire și lărgire continuă a relațiilor dintre națiuni, dintre popoare, dintre state în spiritul și în interesul înțelegerii și cooperării între popoare, al asigurării păcii mondiale.

PERFECȚIONAREA CADRULUI ORGANIZATORIC ȘI INSTITUȚIONAL AL DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

DE

ION FLOREA

Ampla și vie dezbatere a documentelor Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român, aprobarea unanimă a Raportului Comitetului Central și a proiectului de Directive cu privire la planul cincinal pe anii 1971—1975 și liniile directoare ale dezvoltării economico-sociale a României pe perioada 1976—1980, care concentrează în ele întreaga politică a partidului și statului nostru, reprezentînd în fapt programul dezvoltării multilaterale a României în deceniul viitor, exprimă în mod grăitor geneza democratismului orînduirii noastre : poporul este atras și consultat în primul rînd în luarea deciziilor pe plan economic și social, la elaborarea politicii interne și externe a statului. Socialismul transformă astfel poporul, din obiect al politicii, în subiectul și creatorul ei. Miile de adunări și conferințe de partid, adunările oamenilor muncii organizate de consiliile Frontului Unității Socialiste, de organizațiile de masă și obștești, numeroasele opinii exprimate în presă, la radio și televiziune, ca și vizitele conducătorilor de partid și de stat în diferite județe în zilele premergătoare Congresului, au oferit cadrul unei efervescente activități politice, în care întregul nostru popor a dezbătut — cu simțul răspunderii ce stăpînește autorul și subiectul marilor inițiative și acțiuni istorice — direcțiile și sarcinile stabilite pentru o perioadă de muncă rodnică și de realizări mărețe ale socialismului în patria noastră. „Se poate spune — arăta secretarul general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu — că aceste documente au făcut obiectul unei ample consultări și dezbateri naționale, la care au participat membri și nemembri de partid, bărbați și femei, tineri și vîrstnici, oameni ai muncii de toate profesiile, români, maghiari, germani și de alte naționalități — practic întregul popor — spunîndu-și cuvîntul cu înaltă responsabilitate asupra programului dezvoltării viitoare a patriei”[1]. Adoptarea unanimă de către participanții la Congres a acestor

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 13.

Rev. filoz., 16, 9, București, 1969 p. 929—937

documente a dat expresie, se poate spune, mandatului întregii noastre naţiuni, unită în simţăminte şi idealuri cu partidul comuniştilor, ceea ce va constitui garanţia că hotărîrile adoptate corespund întru-totul năzuinţelor sale vitale şi că ele vor fi înfăptuite.

Partidul Comunist Român porneşte de la ideea unităţii dialectice indisolubile dintre socialism şi democraţie, participarea poporului la conducerea societăţii, garantarea în fapt a celor mai largi drepturi şi libertăţi şi asigurarea egalităţii sociale dintre cetăţeni exprimînd una din coordonatele superiorităţii şi vitalităţii orînduirii socialiste, profundul ei umanism. Socialismul, ca orînduire superioară în istorie, trebuie să asigure nu numai avîntul forţelor de producţie şi ridicarea nivelului de trai material şi cultural al maselor, ci şi o nouă organizare a relaţiilor dintre membrii societăţii, care să catalizeze atît progresul social în ansamblu, cît şi energiile şi capacităţile creatoare ale omului, înflorirea persoanalităţii sale.

De aceea, caracteristica definitorie a evoluţiei statului nostru, a dezvoltării şi perfecţionării continue a activităţii sociale este lărgirea democraţiei socialiste, crearea cadrului organizatoric şi a climatului favorabil unei vieţi democratice. Aşa cum se arăta în Tezele C.C. al P.C.R. pentru Congresul al X-lea, una din sarcinile principale în acest domeniu este perfecţionarea căilor şi formelor de atragere multilaterală a maselor la activitatea organelor de stat, la conducerea întregii societăţi. Conducînd nemijlocit procesul dezvoltării democraţiei socialiste, partidul nostru insistă asupra intensificării participării tuturor membrilor societăţii noastre la dezbaterea şi elaborarea politicii interne, la adoptarea celor mai importante decizii şi măsuri privind perfecţionarea societăţii noastre, astfel încît progresul ţării să fie în tot mai mare măsură rezultatul înţelepciunii, contribuţiei colective a întregii naţiuni. În acest proces, o coordonată permanentă o constituie dialogul dintre partid şi popor, consultarea poporului asupra hotărîrilor ce se preconizează a fi luate, ceea ce constituie o pîrghie atît pentru îmbunătăţirea şi perfecţionarea acestor măsuri, cît şi pentru mobilizarea acestuia la înfăptuirea conştientă a hotărîrilor proprii. Colocviul dintre partid şi popor în elaborarea şi definitivarea diferitelor măsuri este de natură să faciliteze drumul de la actul decizional la actul înfăptuirii.

O direcţie fundamentală în care Partidul Comunist Român, ca principală forţă a democraţiei socialiste, orientează evoluţia vieţii democratice a poporului este *perfecţionarea cadrului ei organizatoric, instituţional.* Democraţia socialistă însăşi are în primul rînd un caracter instituţional, fiind o formă de exercitare a puterii clasei muncitoare aliată cu ţărănimea şi cu ceilalţi oameni ai muncii, fiind indisolubil legată de statul socialist*.

---

* În sens larg, caracterul instituţional al unui fenomen social este definit de întrepătrunderea sa cu puterea statală şi de legătura juridică stabilită cu statul, de consacrarea sa prin ordinea de drept respectivă, care-i dau un caracter de obligativitate, de existenţă *fermă*, de continuitate şi relativă stabilitate în societate. Într-un sens mai concret, cum este în cazul nostru, al democraţiei, caracterul ei instituţional se referă la instituţiile democratice, la perfecţionarea lor, a formelor şi mecanismului lor de funcţionare democratică. Experienţa istorică a demonstrat că nici nu există în genere democraţie fără instituţii democratice; viaţa democratică poate fi afectată — iar experienţa de pînă acum a construcţiei socialiste din diverse ţări a arătat că asemenea consecinţe ajung să fie dureroase — dacă democraţia socialistă nu trece şi printr-un proces de instituţionalizare, care să garanteze, politic şi juridic, exercitarea ei, să sancţioneze orice act al încălcării principiilor sale.

Creșterea rolului statului socialist în societate, a atribuțiilor sale în organizarea și conducerea vieții economice și sociale implică, totodată, perfecționarea formelor de organizare a democrației socialiste, de atragere a maselor la guvernarea democratică a statului, a întregii societăți, elasticitatea acestor forme, pentru a permite valorificarea în gradul cel mai înalt a spiritului creator al maselor, inițiativelor și propunerilor acestora. Statul nostru socialist este un stat nou, a cărui misiune este *mobilizarea și organizarea poporului* în procesul constructiv în care este angajat, „activitatea sa internă concentrîndu-se — așa cum se menționa în Raportul la Congresul al X-lea — în direcția organizării producției, a vieții științifice și culturale"[2].

Cum este însă bine știut, sistemul democrației socialiste, sfera ei de exercitare nu se reduc la domeniul statal. În opoziție cu democrația burgheză — ale cărei limite de clasă inerente se exprimă și în restrîngerea ei la planul politico-juridic, ceea ce o face să nu treacă cu adevărat pragul întreprinderii, pentru că dincolo domnește puterea patronului — orînduirea socialistă împletește organic democrația din domeniul statal, economic, social-cultural și obștesc, avînd un caracter atotcuprinzător integral. De aceea, sintetizînd direcțiile de evoluție a orînduirii noastre politice în viitor, Tezele Congresului al X-lea al partidului prevăd perfecționarea unitară atît a cadrului instituțional al democrației, cît și a formelor organizatorice ale participării maselor la viața social-politică, la conducerea societății. Partidul nostru pleacă de la o concepție dialectică asupra formelor organizatorice și instituționale ale democrației socialiste. Acestea nu trebuie nici un moment fetișizate, ci permanent perfecționate și modelate, pornind de la cerințele progresului social în fiecare etapă, în fiecare domeniu de activitate, de la necesitatea eliminării vechiului, a birocratismului și formalismului, a tot ceea ce frînează mersul înainte al societății.

Pentru ca roadele înțelepciunii, energiei și priceperii maselor să fie fructificate în folosul întregii societăți, al grăbirii progresului multilateral al patriei, trebuie creat cadrul organizat în care cetățenii să-și spună liber și nestingherit părerea asupra modului în care se gospodăresc treburile țării, se înfăptuiesc hotărîrile partidului și statului, să poată critica neajunsurile ce apar în activitatea organelor de partid, de stat și obștești, să facă propuneri pentru remedierea acestora și să participe la remedierea acestor lipsuri. Faptul că oamenii muncii formulează critici cu privire la unele fenomene și practici negative sau greșeli săvîrșite în diferite domenii ale societății nu subminează orînduirea socialistă, ci constituie expresia dorinței maselor ca asemenea fenomene să fie înlăturate, și, totodată, expresia sprijinului dat partidului comunist pentru perfecționarea continuă a vieții sociale, a formelor și metodelor de conducere a societății socialiste. Pe această linie, partidul se va preocupa în viitor de dezvoltarea formelor de dezbatere și discutare cu oamenii muncii a principalelor probleme politice și sociale, a proiectelor de legi și hotărîri, stimulînd schimburile de opinii.

Intensificarea vieții democratice este de neconceput fără sporirea forței opiniei publice în conducerea vieții sociale și fără folosirea acestei

[2] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 64

pîrghii motrice în combaterea manifestărilor negative care mai dăinuie în diferite domenii de activitate. Cercetările sociologice asupra fenomenului opiniei publice în condițiile socialismului au evidențiat tendința firească a acesteia de a căpăta forme organizate, conștiente, de a se instituționaliza[3], pentru a aduce o contribuție pozitivă la opera de dezvoltare constructivă a societății în ansamblul ei, la înflorirea personalității umane. Fără un asemenea cadru organizat de manifestare, experiența maselor și opinia publică ar rămîne la un nivel spontan, amorf și neunitar, în evoluția societății putînd apărea elemente anarhice și arbitrare care pot fi speculate de factori dezintegratori, de dușmanii socialismului. Inițiativa și opinia maselor nu pot fi lăsate pe seama spontaneității, a manifestării lor la întîmplare, ci trebuie orientate conștient, științific. De aceea manifestarea plenară și eficientă a acestei pîrghii sociale motrice — opinia publică — este stimulată în gradul cel mai înalt de partidul comunist și de statul socialist.

Mijloacele orientării și canalizării inițiativei și opiniei oamenilor muncii pe făgașul fructificării maxime a roadelor lor pentru individ și societate pot fi, prin natura lor, numai democratice și nu administrative. Neglijarea formelor democratice în perfecționarea conducerii politice a societății socialiste, în consultarea și asigurarea controlului poporului asupra conducerii organelor de stat generează deformări birocratice, care constituie sursa unor fenomene de înstrăinare și dezinteres ale cetățeanului față de activitățile statului sau chiar de manifestări conflictuale între cetățean și statul socialist. Ruptura tehnocratică dintre aparatul de stat și mase, sustragerea celor ce guvernează de sub controlul popular se înfățișează ca o tentativă birocratică ce ține de esența nedemocratică a capitalismului monopolist în zilele noastre. Asemenea manifestări sînt incompatibile cu esența orînduirii socialiste și a statului socialist, cu unitatea de interese și țeluri dintre statul socialist și popor. Această unitate fundamentală de interese dintre statul socialist și popor creează baza obiectivă a eliminării birocratismului,pentru a asigura o funcționare democratică, controlată de popor a statului.

Dar nici socialismul nu este scutit de la sine, automat — în condițiile adîncirii contemporane a specializării și științifizării muncii administrative și de conducere — de unele deformări birocratice. Congresul al X-lea al partidului nostru a atras atenția asupra unui asemenea pericol grav pe care-l reprezintă birocratismul pentru buna funcționare a aparatului de stat, a conducerii întregii vieți sociale, care poate duce „la ruperea de masele largi populare, la apariția unor contradicții sociale profund dăunătoare intereselor construcției socialiste. Iată de ce — se spune în continuare în Raportul Comitetului Central prezentat de tovarășul Nicolae Ceaușescu — este necesar să fie tot mai mult întărit controlul opiniei publice asupra activității organelor de conducere ale statului, la toate nivelurile. Trebuie să veghem ca statul să nu se transforme într-un organism deasupra claselor, a societății, ci să se integreze organic — dacă se poate spune astfel — în societatea socialistă. Aceasta presupune ca toate organele de conducere ale statului să fie emanația maselor, să-și desfă-

[3] A se vedea studiul lui Niculae Bellu, *Opinia publică și conștiința socialistă*, în vol. *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism*, București, Edit. Academiei, 1964.

șoare activitatea în strînsă unitate cu poporul"[4]. Dispariția oricăror forme de birocratism este deci rezultanta acțiunii dirijate, de perfecționare și lărgire continuă a democratismului socialist, a unui proces de organizare și conducere științifică a activității sociale și de stat, de educare a conștiinței răspunderii personale atît a cetățeanului, cît și, mai ales, a cadrelor de partid și de stat, puse să servească interesele maselor. Eliminarea acestui corp străin orînduirii noastre — birocratismul — este totodată rezultatul luptei necontenite împotriva vechiului și rutinei — teren fertil al generării sale —, al preocupării perseverente din partea fiecărui organ de partid și de stat pentru perfecționarea stilului și metodelor sale de muncă, pentru înlăturarea elementelor de formalism și arbitrar din activitatea lor, pentru creșterea operativității și răspunderii aparatului de stat, a funcționarilor săi în rezolvarea cererilor și sesizărilor cetățenilor, în slujirea intereselor oamenilor muncii.

O caracteristică esențială a procesului de perfecționare a conducerii întregii noastre vieți sociale și de stat, inițiat și desfășurat pe scară largă de partid în perioada ce a trecut de la Congresul al IX-lea, este dirijarea lui de către partid, nu independent sau în detrimentul democratizării vieții sociale, ci în unitate indisolubilă cu aceasta.

Formarea unei opinii publice unitare printr-o aprobare lucidă și în cunoștință de cauză, de către întregul popor, a bazelor politicii partidului, prin propriile sale opțiuni, reflecții și experiențe, presupune dialogul, confruntările de opinii realizate în forme și cadre dirijate de factorii responsabili și împuterniciți de popor pentru conducerea destinelor țării. Altfel adeziunea poate fi formală și poate disimula contradicțiile și neajunsurile din viața socială, situația reală. Schimbul de opinii poate să nu fie scutit de unele opinii greșite, eronate, dar aceasta nu constituie un motiv de a evita o asemenea formă profund democratică de conducere, de o mare eficiență educativă. Eroarea nu este anulată pe calea evitării actului repudierii ei. Tocmai dezbaterea largă, în asemenea cadru organizat, a problemelor de interes social poate duce la corectarea părerilor greșite unilaterale și la găsirea celor mai bune soluții, la clarificarea și îmbogățirea conștiinței oamenilor. „În concepția noastră — arată în acest sens Lenin —, un stat este puternic prin conștiința maselor. El este puternic atunci cînd masele știu totul, cînd sînt în stare să judece totul și cînd fac totul în mod conștient"[5].

Concepțiile înapoiate, mic-burgheze reduc democrația și libertatea opinii'or la nivelul spontanității, al „libertății anarhice", considerînd că formele organizate, instituționale, raționalizarea conducerii sociale ar limita și știrbi, în orice condiții, personalitatea omului. O asemenea reprezentare, teoretizată în fel și chip de diferite concepții indeterministe contemporane, despre libertate este străină socialismului, care dă adevărata valoare responsabilității sociale în alegerea actelor umane, conștiinței îndatoririi fiecărui cetățean de a acționa în virtutea imperativelor supreme ale societății, care unește libertatea umană cu responsabilitatea socială. În aceasta își găsește expresia înțelegerea marxist-leninistă, soci-

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 65.
[5] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed-a 2-a, vol. 35, București, Edit. politică, 1965, p. 21

al-deterministă a libertății ca necesitate înțeleasă. De aceea lărgirea și perfecționarea democrației socialiste, a cadrelor sociale ale manifestării libertății omului reprezintă un factor esențial al consolidării societății noastre.

Cu diferite prilejuri, conducerea partidului nostru a subliniat valoarea educativă și formativă inestimabilă a exercitării în fapt a formelor democrației, și îndeosebi a dialogului politic și a dezbaterilor. Practicarea formelor de dezbatere stimulează facultățile omului, creează cadrul propice pentru dezvoltarea gîndirii originale și a aptitudinilor creatoare, duce la înnobilarea spirituală a oamenilor societății socialiste. Așa cum arătau clasicii marxismului, „dezvoltarea liberă și originală... este condiționată tocmai de legătura dintre indivizi..."[6]. Pornind de la asemenea considerente și ca un mijloc pentru dezvoltarea gîndirii creatoare, a spiritului creator în teorie, partidul va intensifica și extinde în viitor dezbaterile ideologice, confruntarea de opinii, schimbul de idei. Asigurînd rigoarea teoretică și exigența partinică, dialogul ideologic și științific constituie calea de clarificare a problemelor, de reliefare a adevărului, de afirmare și promovare a pozițiilor și ideilor înaintate, de emulație și progres în viața noastră spirituală.

Formele multiple de consultare și atragere a maselor la conducerea treburilor sociale și obștești constituie pîrghii prin care partidul stimulează energiile și capacitățile creatoare ale poporului și ridică masele la activitatea de făuritori conștienți ai propriei lor istorii. Democrația socialistă în proces continuu de adîncire și extindere exprimă astfel noul climat de încredere în om, umanismul relațiilor social-politice proprii orînduirii noastre. Procesul funcționării democrației socialiste consolidează relațiile de unitate și solidaritate umană și de clasă în creația istorică, favorizează consolidarea unității social-politice a poporului și realizarea omului ca personalitate și subiect activ al istoriei.

Preocuparea partidului nostru pentru perfecționarea și în viitor a cadrului organizatoric, instituțional al democrației socialiste exprimă continuitatea procesului intens desfășurat în această direcție după Congresul al IX-lea al partidului și concretizat într-un amplu sistem de măsuri adoptate la Conferința Națională a partidului. Din gama largă a măsurilor luate de partid pe linia lărgirii și perfecționării cadrului organizatoric și instituțional al democrației socialiste amintim doar crearea Uniunii Naționale a Cooperativelor Agricole de Producție — organizație proprie a țărănimii —, instituționalizarea principiului conducerii colective la toate nivelurile conducerii de stat, adunărilor generale ale salariaților în întreprinderi și altele. În sfera preocupărilor adîncirii democrației socialiste se înscriu la un loc de frunte reglementările legislative pentru perfecționarea activității organelor de stat, în special a celor reprezentative — Marea Adunare Națională și consiliile populare —, pentru sporirea rolului și răspunderii deputaților și activizarea comisiilor permanente ale acestor organe, a atribuțiilor și ariei de activitate a Consiliului de Stat.

Pe măsura consolidării și maturizării socialismului și a dezvoltării conștiinței socialiste a cetățenilor crește rolul organizațiilor de masă și

[6] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. I, București, Edit. politică, 1966, p. 245

obștești în înfăptuirea sarcinilor construcției socialiste și în întreaga viață social-politică și democratică a țării. Perfecționarea activității organizațiilor de masă și obștești, a sindicatelor, a uniunilor cooperativelor agricole de producție, a organizațiilor de tineret, de femei, a uniunilor de creație, a asociațiilor științifice și profesionale, a consiliilor oamenilor muncii de diferite naționalități, a tuturor acestor cadre organizate, în care-și desfășoară activitatea socială și profesională majoritatea membrilor societății noastre, clasa muncitoare, țărănimea, intelectualitatea, tineretul, exprimă una din direcțiile prin care partidul nostru concepe lărgirea democrației socialiste, perfecționarea cadrului organizatoric al participării poporului la conducerea treburilor obștești. Se adîncește, în concordanță cu rolul crescînd al acestor organizații, împletirea dintre democrația statală și cea obștească, instituționalizîndu-se noi forme ale conjugării activității lor. Acestei îmbinări armonioase necesare dintre cele două domenii ale democrației noastre socialiste îi corespunde în prezent și faptul că principalele organizații de masă sînt reprezentate de drept în forurile de stat executive, centrale și locale, în formele colective de conducere a întreprinderilor, instituțiilor de cultură și învățămînt, fără ca prin aceasta ele să-și piardă specificul obștesc.

Dînd expresie pe plan organizatoric și juridic unei realități de fapt — unitatea social-politică a întregului nostru popor —, partidul comunist a inițiat actul de constituire a Frontului Unității Socialiste. Crearea Frontului Unității Socialiste — organism politic permanent, cu caracter larg reprezentativ, care unește în jurul Partidului Comunist Român, forța conducătoare a societății noastre, principalele organizații de masă, obștești și profesionale — marchează o nouă etapă în întărirea unității moral-politice a poporului nostru, în dezvoltarea democrației socialiste. Organism politic larg democratic, cu caracter reprezentativ, care reunește sub conducerea partidului comunist 29 de organizații de masă, obștești și profesionale ale muncitorilor, țăranilor și intelectualilor, ale tineretului și femeilor, consiliile oamenilor muncii ale diferitelor naționalități, Frontul Unității Socialiste înmănunchează toate forțele politice, clasele și păturile sociale care alcătuiesc națiunea noastră socialistă. Frontul Unității Socialiste reprezintă imaginea sintetică a sistemului democrației noastre socialiste, în care forța conducătoare este Partidul Comunist Român, în jurul căruia se înmănunchează organizațiile tuturor claselor și forțelor sociale din societatea noastră, naționalitățile conlocuitoare, întregul nostru popor. Crearea sa marchează un nou pas în întărirea unității moral-politice a poporului nostru și în adîncirea democrației socialiste.

O latură esențială a perfecționării cadrului instituțional al democrației socialiste este, așa cum am precizat mai sus, activitatea de îmbunătățire a legislației țării și de întărire a legalității socialiste, împotriva abuzurilor și ilegalităților, a încălcărilor acestor drepturi, a abaterilor de la viața democratică — fenomene care au stat în centrul preocupărilor conducerii partidului nostru în ultimii ani. Înfăptuirea neștirbită și apărarea legalității socialiste reprezintă condiția de ordin instituțional a întăririi continue a democrației socialiste. Asigurarea respectării legislației în vigoare de către toți cetățenii, indiferent de funcția îndeplinită în societate, de către toate organele statale și nestatale creează sistemul de garanții juridice al respectării drepturilor și libertăților omului societății noastre,

al exercitării în fapt a democratismului orînduirii noastre, făurește sinteza organică a libertății cu legalitatea, pîrghie esențială a educării responsabilității sociale. Prin aceasta, democrația socialistă, principiile ei, se transformă într-o realitate fermă, înlăturîndu-se astfel contradicția dintre ceea ce reprezintă starea de fapt și starea de drept, contradicție care macină din interior democrația burgheză, oricît de largă ar fi ea, o golește de suportul ei real și juridic.

Măsurile luate pînă în prezent nu epuizează procesul adîncirii și perfecționării democrației socialiste, al perfecționării conducerii și activității social-economice, aceasta fiind o necesitate permanentă, niciodată încheiată. El se desfășoară paralel cu dezvoltarea întregii noastre orînduiri sociale, constituind o verigă a perfecționării organismului nostru social. Sintetizînd necesitatea orientării într-o direcție științifică și democratică a activității statului nostru în viitor, Rezoluția Congresului al X-lea preconizează luarea unor măsuri „pentru organizarea rațională și simplificarea întregului aparat de stat, apropierea organelor de conducere de activitatea economico-socială concretă, înlăturarea tendințelor de birocratism, întărirea controlului opiniei publice, al maselor de oameni ai muncii asupra organelor de stat centrale și locale"[7].

La nivelul stadiului actual de dezvoltare a socialismului în țara noastră, cînd crește nemăsurat rolul factorului conștient și organizator, iar realizarea unei conduceri științifice a devenit o problemă esențială în toate domeniile de activitate, sinteza acestor necesități și tendințe se întruchipează în conducerea de către partid a societății, a procesului ei de perfecționare. Partidul comunist constituie elementul dinamizator al vieții democratice a poporului, tocmai pentru că își realizează misiunea de conducător în societate nu prin metode administrative, de comandă, ci prin linia sa politică și ideologică marxist-leninistă, creatoare, prin activitatea politică și organizatorică a organelor și organizațiilor de partid în toate domeniile de activitate, prin legătura strînsă cu poporul.

Înscrierea în Constituția țării a rolului conducător al partidului consacră pe plan juridic, instituțional, ceea ce în fapt a devenit o realitate trainică a societății noastre : prestigiul și autoritatea de care se bucură partidul comunist în rîndul maselor, acel partid care s-a afirmat în decursul istoriei sale ca cea mai înaintată și consecventă forță a națiunii în lupta pentru eliberarea clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii de asuprire și exploatare, pentru făurirea civilizației socialiste în România.

Ca factor politic fundamental în conducerea societății și a statului și ca verigă esențială a democrației noastre socialiste, partidul comunist se preocupă, pentru a-și îndeplini sarcinile și răspunderile sporite ce-i revin, de perfecționarea sa ca un organism dinamic, de dezvoltarea democrației interne de partid și făurirea climatului prielnic dezbaterilor creatoare, de promovarea muncii colective și adoptarea celor mai potrivite forme de activitate a organelor de partid, în scopul atragerii membrilor lor, a comuniștilor și a celor mai buni specialiști la elaborarea și îndeplinirea hotărîrilor. În preocupările partidului nostru de lărgire a democrației interne se înscrie și desemnarea în cadrul conferințelor județene

[7] *Rezoluția Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 15–16.

de partid a candidaților pentru organele superioare ale partidului. Prin aceasta, activul de bază al partidului a putut să-și spună mai direct părerea asupra celor mai corespunzătoare cadre care sînt chemate să asigure în viitorii ani conducerea partidului și statului nostru. Această măsură va întări legătura dintre Comitetul Central și organizațiile de partid, va spori răspunderea membrilor organelor superioare ale partidului în fața organizațiilor care i-au desemnat, în fața întregului partid. Preocuparea și interesul major pe care comuniștii, întregul nostru popor le manifestă pentru ca conducerea partidului și a statului să fie în mîini sigure, demne de încrederea sa, s-au concretizat și în îmbrățișarea unanimă, de către toate conferințele județene extraordinare, a propunerii Conferinței de partid a municipiului București ca tovarășul Nicolae Ceaușescu să fie reales în funcția de secretar general al partidului. Inițiativa luată și preluată în modul cel mai firesc democratic a fost primită cu entuziasm și responsabilitate politică și civică de întregul nostru popor, ca expresie a propriei sale voințe, a adeziunii sale depline la orientarea politică promovată de partid sub conducerea secretarului său general după Congresul al IX-lea.

Intransigența partidului față de încălcările democrației și de abuzurile săvîrșite în procesul anterior al construcției socialiste, față de practicile învechite și de mentalitățile înapoiate și reliefarea cu curaj a lipsurilor și a cauzelor care le-au generat, precum și a căilor eliminării lor în viitor, au marcat cu puterea faptelor rolul Partidului Comunist Român de motor al întregii noastre vieți sociale. Partidul își îndeplinește acest rol, militînd pentru ceea ce este nou în gîndirea social-politică și în practica construcției socialiste, pentru promovarea valorilor autentice, progresiste în societatea noastră.

CERCETAREA ETICĂ ÎN LUMINA LUCRĂRILOR CONGRESULUI AL X-LEA AL PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

DE

VASILE POPESCU

În preajma celei de-a 25-a aniversări a Eliberării patriei de sub jugul fascist, Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român a constituit un moment de excepțională însemnătate în istoria poporului și națiunii noastre socialiste. Lucrările Congresului, urmărite cu atenție și emoție de către fiecare cetățean al patriei noastre, au relevat conștiințelor individuale și conștiinței colective a națiunii bilanțul împlinirilor noastre în întreaga lor complexitate și măreție și, totodată, au statuat jaloanele principale ale desăvîrșirii construcției socialiste viitoare în ceea ce au ele mai profund, mai esențial și mai stimulator.

Dezvoltarea impetuoasă a României socialiste, așa cum ni s-a înfățișat în documentele Congresului, în cuvîntările delegațiilor și, în special, în raportul general, prezentat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, a constituit rezultatul activității creatoare a întregului nostru popor, al amplei activități politice și organizatorice desfășurate de către partid. Caracteristica esențială a ultimilor 25 de ani, și mai ales a anilor care au trecut de la Congresul al IX-lea al partidului, este dezvoltarea *armonioasă* a tuturor laturilor și zonelor economice, politice, culturale și spirituale ale națiunii noastre. Astfel, forța dinamică a economiei, demonstrarea și realizarea practică a uriașelor sale resurse și posibilități s-au împletit cu succesele obținute în domeniul științei și culturii. După cum arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu, „știința, învățămîntul și cultura au cunoscut o perioadă de mari prefaceri, aducînd o contribuție tot mai însemnată la progresul societății, la ridicarea nivelului de cultură al întregului popor"[1]. Alături de celelalte științe sociale, etica și cercetarea etică au folosit în ultimii ani indicațiile mobilizatoare și stimulatoare ale Congresului al IX-lea, începînd să se înscrie pe orbita superioară a reali-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 11.

Rev. filoz., **16**, *8*, București, 1969, p. 939–944

zărilor certe. Apropierea de viaţă, studiul moralităţii practice a constructorilor socialismului, abordarea unor aspecte esenţiale pentru progresul social şi moral, discuţia critică, întemeiată şi argumentată, a sistemelor etice burgheze au fost deosebit de fertile pentru calitatea şi profunzimea învăţămîntului de partid, pentru realizarea unor lucrări teoretice şi de popularizare apreciate, pentru îmbunătăţirea şi modernizarea cursurilor de etică ţinute în diferite centre universitare. În acelaşi timp, locul pe care-l ocupă cercetarea etică în ansamblul cercetării ştiinţifice şi rolul pe care-l are în înfăptuirea progresului social sînt, după cum a reieşit din documentele Congresului al X-lea, încă sub posibilităţile cercetătorilor, nerăspunzînd decît parţial sarcinilor care ne stau în faţă.

Congresul al X-lea al partidului, raportul prezentat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu s-au ocupat pe larg de sarcinile frontului ideologic, ale cercetării filozofice şi sociale în general, au dat multiple şi aprofundate indicaţii pentru îmbunătăţirea şi dezvoltarea cercetării etice astfel încît aceasta să contribuie într-o mai mare măsură la formarea personalităţii omului societăţii noi, cu înalte calităţi civice şi morale, creator conştient al propriului său viitor.

Documentele Congresului au atras în primul rînd atenţia tuturor lucrătorilor din domeniul ştiinţelor sociale asupra schimbărilor structurale, asupra mutaţiilor interne din societatea noastră, asupra creării şi dezvoltării unor valori spirituale noi, socialiste. Trăsăturile etice, morala practică a oamenilor corespund noilor relaţii statornicite în orînduirea socialistă. Cercetarea etică are datoria de a-şi îndrepta fasciculul studiului său în special asupra acestor noi forme ale moralităţii. În acest sens, obiectul de cercetare închide în sine, în virtualităţile sale latente, însăşi importanţa practică-educaţională a studiului teoretic. Astfel — şi această idee străbate ca un fir roşu multe capitole ale *Raportului...*, multe luări de cuvînt ale delegaţilor — cercetarea ştiinţifică îşi îndeplineşte cu adevărat menirea *numai în măsura în care oferă rezultate concrete societăţii* : de ordin material, de ordin spiritual, de ordin cultural. Or, cercetarea etică, prin obiect, metode, stil de studiu şi, în final, prin rezultate, trebuie să contribuie la progresul spiritual neîntrerupt al întregului nostru popor. Astfel, studiile de etică trebuie să răspundă şi ele, într-un mod specific şi particular, sarcinii de seamă statuate de către Congresul al X-lea : *introducerea unui stil de muncă ştiinţific în toate compartimentele vieţii economice şi sociale.*

Înţelegerea corectă şi profundă a direcţiilor de dezvoltare şi a sarcinilor care stau în faţa cercetării etice nu se poate realiza decît în lumina analizei minuţioase pe care a făcut-o Congresul activităţii din domeniul ştiinţelor sociale, analiză din care se desprinde ideea trecerii la o nouă etapă în dezvoltarea ştiinţelor sociale şi, în consecinţă, în dezvoltarea eticii. În această direcţie, raportul prezentat de către tovarăşul Nicolae Ceauşescu se opreşte, mai întîi, asupra *rolului ştiinţelor sociale*, care „îi ajută pe oameni în cunoaşterea şi interpretarea lumii, în înţelegerea interdependenţei dintre diferitele legi obiective care guvernează societatea, oferă răspuns întrebărilor cu privire la marile schimbări care au loc în dezvoltarea vieţii sociale atît în ţara noastră, cît şi în întreaga lume”[2].

[2] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 95.

Particularizarea acestei idei deosebit de sintetice şi cuprinzătoare în funcţie de profilul ştiinţei etice constituie prin sine însăşi o sarcină dificilă, dar necesară şi actuală, a cercetării teoretice; în aceste rînduri şi în acest context nu putem da decît unele sumare şi parţiale elemente. Astfel, rolul eticii ar consta în dezvăluirea resorturilor specifice ale universului moral al personalităţii, în toată bogăţia, dar şi în toată situaţia sa contradictorie reală, relevarea evoluţiei ascendente a individului pe drumul asimilării şi îmbogăţirii înaltelor valori, norme şi atitudini proprii relaţiilor sociale socialiste. În acelaşi timp, etica trebuie să descifreze într-o măsură cît mai mare determinările obiective ale moralităţii, importanţa lor, gradul de deviaţie faţă de principiile şi tendinţele generale pe care îl aduce individualitatea concretă şi, prin aceasta, să constituie un instrument eficient în munca practică de educaţie a maselor. În sfîrşit, etica are rolul de a oglindi şi surprinde transformările de pe planul moralităţii corespunzătoare transformărilor pe care le aduce dezvoltarea vieţii sociale contemporane.

În al doilea rînd, *Raportul* stabileşte *sarcinile fundamentale ale ştiinţelor sociale*, lucrătorii din acest domeniu avînd datoria „să-şi concentreze activitatea pentru studierea fenomenelor care caracterizează dezvoltarea actuală a ţării noastre, să-şi aducă contribuţia la generalizarea experienţei construcţiei socialiste, să abordeze problematica nouă pe care o ridică dezvoltarea societăţii omeneşti în epoca contemporană"[3]. Prin aceasta, ştiinţele sociale trebuie „să ofere material pentru *concluzii în vederea soluţionării problemelor dezvoltării societăţii noastre*"[4]. Cu alte cuvinte (şi esenţial pentru înţelegerea justă a sarcinilor eticii), cercetarea etică nu trebuie numai să oglindească o stare de fapt pe planul moralităţii practice, ci, pe de o parte, *să aleagă, să desprindă tendinţe, să generalizeze* fenomenele cele mai înaintate, iar pe de altă parte, şi în imediată consecinţă, să indice concluziile cele mai adecvate pentru impulsionarea progresului spiritualităţii. Geniala teză a lui Marx privind caracterul transformator, din punct de vedere social, al filozofiei îşi găseşte încă o dată o strălucită actualizare, împinsă pînă la ultimele sale consecinţe: „Cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale trebuie să contribuie la lămurirea problemelor, la înţelegerea fenomenelor actuale, căutînd aceasta nu numai în tomuri — care, firește, au importanţa lor teoretică. Răspunsurile la problemele zilei de azi ei trebuie să le găsească *în primul rînd în viaţă*! Numai aşa îşi vor face datoria de oameni de ştiinţă comunişti, se vor dovedi în stare să ajute operei conştiente de făurire a societăţii noi"[5].

În consecinţă, cercetării etice îi revine sarcina dificilă, dar mobilizatoare, de a-şi căuta şi construi obiectivele principale, liniile fundamentale de studiu în funcţie de cerinţele activităţii practice nemijlocite, reflectînd cît mai adecvat moralitatea reală, noile relaţii etice formate în procesul muncii şi convieţuirii socialiste. După cum au arătat documentele Congresului al X-lea şi multe cuvîntări ale delegaţilor, problemele principale care trebuie să stea în centrul atenţiei şi activităţii de cercetare în

---

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem* (subl. ns.).

[5] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 95—96 (subl. ns.).

domeniul eticii reies din studiul procesului complex de transformare a gîndirii şi vieţii morale a oamenilor : atitudinea socialistă faţă de muncă şi faţă de avutul obştesc, responsabilitatea socială şi morală, patriotismul socialist şi internaţionalismul, categoriile cinstei, dreptăţii, echităţii sociale, fenomenul iniţiativei şi determinantele esenţiale ale personalităţii morale etc. — sînt tot atîtea direcţii fructuoase, actuale şi necesare de cercetare.

Alături de tratarea teoretică a fenomenelor morale reale şi îmbinîndu-se cu aceasta, cercetarea etică trebuie să-şi lărgească aria, posibilităţile şi instrumentarul de cercetare prin abordarea sociologică, concretă a relaţiilor, atitudinilor, valorilor şi normelor morale. Documentele Congresului al X-lea subliniază textual importanţa pe care o are cercetarea sociologică în perfecţionarea relaţiilor sociale, în *cunoaşterea şi dirijarea conştientă* a fenomenelor etice ale societăţii noastre. Studiile de sociologie a moralei, care în ultimii ani au avut o prezenţă redusă şi din multe puncte de vedere neconvingătoare în ansamblul cercetărilor etice, trebuie decisă se impună mult mai mult în cercetările noastre, să abordeze, în spiritul recomandărilor Congresului, mult mai curajos fenomenele concrete. De o mare însemnătate, după cum s-a subliniat în diverse cuvîntări ale delegaţilor, precum şi în *Raport*, este îndreptarea atenţiei asupra fenomenelor de nepăsare, asupra mentalităţilor înapoiate, a concepţiilor impregnate de un spirit parazitar şi utilitarist, a tendinţelor egoiste şi individualiste ; cercetările de sociologie a moralei au posibilitatea de a surprinde mai bine aceste fenomene negative, care mai persistă pe alocuri, pot să le caracterizeze mai complex, să le descifreze greutatea reală şi, în sfîrşit, pe baza descifrării factorilor care le generează, pot să indice căile şi măsurile practice pentru restrîngerea la minimum a ariei lor de răspîndire.

Determinînd rolul, sarcinile, direcţiile activităţii de cercetare, documentele Congresului al X-lea al partidului au formulat, de asemenea, indicaţii preţioase asupra *stilului* muncii ştiinţifice, asupra *climatului* în care trebuie să se desfăşoare cercetarea. „Este necesar — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — să se stimuleze dezbaterile vii, creatoare, schimburile şi confruntările de opinii între cercetători — singura metodă care poate asigura progresul în ştiinţă”[6]. Pe baza unui asemenea stil de muncă şi într-un asemenea climat, cercetarea etică — la fel ca şi celelalte cercetări sociale — va găsi acea cale de clarificare a problemelor, de reliefare a adevărului, de dezvoltare şi afirmare continuă. În acelaşi timp, schimburile de idei, discuţiile şi confruntările pe plan intern, precum şi dialogul necesar pe plan internaţional, trebuie să se ducă în spiritul unei înalte exigenţe ideologice, pe baza concepţiei despre lume şi viaţă a clasei muncitoare, a partidului nostru — materialismul dialectic şi istoric. Una dintre sarcinile principale ale tuturor celor ce lucrăm în cercetarea etică este de a afirma într-un mod cît mai convingător şi argumentat superioritatea eticii comuniste, expresie teoretică a moralei noii orînduiri. În spiritul acestei exigenţe ideologice, contribuind la afirmarea eticii comuniste în conştiinţa spirituală a contemporaneităţii, trebuie să examinăm

[6] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 95.

critic concepţiile etice occidentale şi să preluăm, *dacă e cazul* şi *de pe poziţiile noastre*, eventuale tehnici moderne de cercetare, direcţii de studiu etc. Prin aceasta ne înscriem pe orbita dialogului care se desfăşoară pe plan mondial, *ne spunem cuvîntul* în dezbaterea de idei contemporană. În acest sens, studiile de metaetică, de logică a valorilor etice sau de logică deontică etc., scrise de pe poziţii marxiste şi ştiinţifice, vor contribui, fără îndoială, la sporirea prestigiului eticii marxiste româneşti.

În acelaşi timp, documentele pregătitoare ale Congresului, raportul prezentat de către tovarăşul Nicolae Ceauşescu, Rezoluţia Congresului al X-lea au atras atenţia asupra necesităţii unor reforme structurale în cercetarea din domeniul ştiinţelor sociale, în scopul unei legături mai strînse cu realitatea socială, al îmbunătăţirii îndrumării de către partid, al realizării cu succes a sarcinilor care trebuie rezolvate în anii viitori. Necesitatea înlăturării fărîmiţării forţelor de cercetare, a orientării unitare spre problematica fundamentală a moralităţii reale etc. s-a făcut simţită şi în domeniul eticii. Încercările care au fost făcute pentru înlăturarea fărîmiţării forţelor din cercetarea etică nu au dat pînă acum decît rezultate minore, în lipsa unui cadru organizatoric adecvat, cadru organizatoric preconizat de către Congres să se realizeze pentru toate ştiinţele sociale în lunile ce urmează.

În sfîrşit, accentul pus în lucrările Congresului al X-lea al P.C.R. pe necesitatea rezultatelor practice ale cercetărilor implică o meditaţie profundă şi răspunsuri corespunzătoare din partea noastră, a celor care lucrăm în domeniul eticii. În mare şi fără a încerca decît o sinteză parţială, putem vorbi despre valoarea practică, despre rezultatele sociale ale cercetărilor de etică din următoarele puncte de vedere : a) în primul rînd, este vorba de valoarea propagandistică a cercetărilor întreprinse, de promovare a trăsăturilor etice înaintate, corespunzătoare noilor relaţii statornicite în orînduirea noastră socialistă ; b) cercetarea etică trebuie să găsească soluţii practice în situaţii limitate şi precise, cu alte cuvinte, trebuie să ofere căi de rezolvare a acelor probleme „spinoase" care pot să apară în diferite colective de muncă, în diferite zone ale convieţuirii etc. ; c) pe baza studiului concret al fenomenelor morale şi a desprinderii tendinţelor de dezvoltare, cercetarea etică trebuie să-şi afirme cu mai mult curaj şi la timp capacitatea de prognoză, care singură îi conferă caracterul unei veritabile ştiinţe ; d) trebuie să avem în vedere, de asemenea, şi aplicabilitatea mediată a concluziilor teoretice, prin intermediul şcolii, al organizaţiilor obşteşti şi de masă etc. În acest sens, cercetarea etică trebuie să-şi propună de la început acele modalităţi pasibile de a fi receptate cu uşurinţă de către toţi cei care lucrează în domeniul educaţiei sau propagandei şi care direcţionează formarea opiniei publice.

Documentele Congresului al X-lea al partidului conţin, fără îndoială, mult mai multe indicaţii preţioase pentru cercetarea ştiinţifică, iar reflexia asupra lor nu trebuie să înceteze după primele lecturi, ci, dimpotrivă, trebuie să se aprofundeze şi să se diversifice. Unele dintre proble-

mele care au fost ridicate la Congres au mai apărut în ultimii ani în cuvîntările conducătorilor partidului și statului nostru. Dar pentru prima dată, în special în raportul general prezentat de către tovarășul Nicolae Ceaușescu, avem în față, ordonate într-un tablou multilateral, un întreg ansamblu de indicații stimulatoare pentru progresul gîndirii și cercetării eticii marxiste. Aceasta conferă adînci rezonanțe cuvintelor secretarului general al partidului nostru : „Să nu uităm nici un moment, tovarăși, că țelul suprem al politicii partidului nostru, al socialismului însuși, este servirea omului, realizarea bunăstării lui, crearea unor condiții de viață materială și spirituală tot mai bune pentru toți oamenii muncii"[7].

[7] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntarea de încheiere a Congresului*, în „Scînteia", nr. 8 155 din 13 august 1969.

PROBLEMA MODALITĂȚII DE-A LUNGUL TIMPURILOR

DE

ATH. JOJA

I

În *Analiticele prime*, Aristotel deosebește propozițiile *de inesse* de propozițiile afectate de o modalitate, adică de propozițiile *necessario inesse* și *contingenter inesse*[1].

De unde rezultă că, în doctrina aristotelică, sînt două moduri : cel necesar (τὸ ἀναγκαῖον) și cel contingent (τὸ ἐνδεχόμενον). Stagiritul cunoaște trei feluri de propoziții și două moduri. Comentatorii au introdus termenul τρόποι pe care Boețiu l-a tradus prin *modi*. Dar *De Interpretatione*[2] prezintă o listă, pe cît se pare, diferită

δυνατόν—οὐ δυνατόν
ἐνδεχόμενον—οὐκ ἐνδεχόμενον
ἀδύνατον—οὐκ ἀδύνατον
ἀναγκαῖον—οὐκ ἀναγκαῖον
ἀληθής—οὐκ ἀληθής

Prin urmare, ar fi cinci moduri : posibilul, contigentul, imposibilul, necesarul, adevăratul. În realitate, diviziunea tripartită (*inesse*, *necessario inesse*, *contingenter inesse*) este, după cum se pare, menținută, deoarece posibilul și contingentul sînt noțiuni foarte apropiate una de alta, atît de apropiate, încît sînt adesea confundate pînă la identificare.

În ceea ce privește imposibilul, el este contrariul posibilului. Opusul posibilului, ne-posibilul (οὐκ ἀδύνατον), și, ca urmare, imposibilul, poate fi redus la posibil.

În ceea ce privește adevăratul, el este mai curînd o modalitate subiectivă, afectînd cunoașterea și nu realul. Modalitatea adevăratului și a ne-adevăratului interesează numai teoria cunoașterii.

---

[1] *Introducere la o lucrare despre modalitate la Aristotel — Anal. Pr.*, I 2, 25 a 1 în Aristoteles Graece — Ex recensione Im. Bekkeri, vol. I. Edidit Academia Regia Borussica, Berollini, 1831 : ἐπεὶ δὲ πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν

[2] *De Interpr.*, 12, 22 a 11.

Rev. filoz.. **16**, *8*, București, 1969, p. 945–966

Să examinăm mai întîi modurile necesarului şi posibilului — contingent în concepţia lui Aristotel.

Ce este necesarul după Aristotel? „Ceea ce nu poate fi altfel decît este, îl numim necesar"[3].

Acest fel de necesitate este arhetipul oricărei necesităţi[4]; este necesitatea proprie fiinţelor eterne şi nemişcate(ἀΐδια καὶ ἀκίνητα).

Stagiritul îşi precizează gîndul în felul următor: „Printre lucrurile necesare, unele au o cauză străină de necesitatea lor, pe cînd, pentru altele, nimic exterior nu este cauza necesităţii lor, dar ele însele sînt cauze ale necesităţii altor lucruri" [5].

Aceasta înseamnă că necesitatea concluziei — συμπέρασμα — izvorăşte în mod necesar şi automat din premisele — προτάσεις — care comunică natura lor eternă şi imuabilă concluziilor.

Într-adevăr, este necesar ca ştiinţa demonstrativă să rezulte din propoziţii adevărate, imediate, mai bine cunoscute, anterioare şi cauze ale concluziei[6].

Premisele sînt cauzele concluziei; ele o generează. Concluzia rezultă din premise printr-un automatism logic. Definiţia silogismului vădeşte perfect acest mecanism logic al producerii unui adevăr nou pornind de la premise imediate. Căci „silogismul este un enunţ în care, unele premise fiind puse, ceva diferit de premisele puse urmează în mod necesar, prin însuşi faptul că aceste (premise) sînt. Spun «pentru că aceste premise sînt », deoarece prin ele vine concluzia. Înţeleg prin «urmează din cauza acelora» faptul că nu este nevoie de nici un factor exterior pentru ca necesarul, adică concluzia necesară, să fie generată" [7].

Stagiritul observă judicios că „demonstraţia face parte dintre lucrurile necesare, fiindcă este cu neputinţă să fie altfel decît este, dacă este vorba de demonstraţie în sensul propriu. Cauzele acestui fapt sînt premisele, deoarece este absolut imposibil ca propoziţiile din care purcede silogismul să fie altfel decît sînt" [8].

Silogismul transportă în mod automat necesitatea premiselor la concluzie.

Necessario sequitur; concluzia merge cu necesitate împreună cu premisele; ea se produce în mod necesar.

Necesitatea logică este tipul însuşi al necesităţii : *necessitas immutabilis et invariabilis* — spuneau scolasticii.

---

[3] *Metaph*, D 5, 1015 a 34 : τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκτόν φαμεν.

[4] *Metaph.*, D5, 1015 a 35 : καὶ τἆλλα λέγεται πως ἅπαντα ἀναγκαῖα.

[5] *Metaph.*, D 5, 1015 b 9 : τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης.

[6] *Anal. Post.*, I 1, 71 b 20 : ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος.

[7] *Anal. Pr.*, I 1, 24 b 17 : συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ τοῦτο εἶναι. Λέγω δὲ τῷ τοῦτο εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διά ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωδεν ἄρου προσδεῖν τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

[8] *Metaph.*, D S, 1015 a 35: ἔτι δὲ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς. τούτον δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἁπλῶς ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός.

Logicae finis internus est bene disserere, spuneau tot scolasticii, scopul logicii este de a diserta bine, adică de a urma corect deducția logică; *externus, veritatem indagare* [9], scopul ei exterior fiind aflarea adevărului.

Ceea ce caracterizează demersul logic este, în primul rînd, caracterul necesar al deducției. Este cu neputință să stabilești două premise fără ca din acestea să nu decurgă, în mod necesar, concluzia. Expresia *necessario sequi* nu trebuie să ne înșele asupra naturii deducției. *Sequitur* nu înseamnă : urmează în timp, căci, premisele odată puse, spiritul sesizează *dintr-o dată* prezența simultană a premiselor și a concluziei. Procesul silogistic este, în fond, atemporal; el are loc într-un „timp" logic care este absolut atemporal. Logica desființează timpul; logica este prin esență atemporală. Relațiile logice se stabilesc în afara timpului. Logica nu este supusă devenirii; dacă există o mișcare logică, aceasta este în afara timpului, situată în eternitate, pentru care timpul nu este, cum spunea Platon, decît o imagine mobilă.

În sensul acesta, Aristotel spune : „τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν" [10], căci spunem că rațiunea (discursivă) cunoaște în imobilitate și în repaus. Și în *Anal. Post.* el vorbește de universalul în întregime imobil în suflet, ca o unitate în afara multiplelor, care rezidă una și identică în aceste multiple — ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὸ πολλό, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό [11].

Trendelenburg observă că universalul *alioquin rerum motui immersum, quasi in animo quiesci* [12].

Universalul aristotelic nu există în sine, distinct și separat de singular ci *în* sensibil.

Existentia est singularium, scientia est de universalibus. Numai singularul există efectiv, dar nu este inteligibil. Universalul nu există decît în și prin substanță, dar este, prin excelență, inteligibil. Or, în suflet, universalul posedă o existență specifică, diferită de felul lui de a exista *in re*. El există aci nu *sub specie individui*, cuprins în individ și aderînd la el, ci *sub specie universalitatis*, ca o universalitate pură, fără nici un amestec, abstrasă de orice individualitate, nemișcată și eternă, sustrasă devenirii și mișcării. De aceea Aristotel observă că în intelect această „formă a formelor" [13], acest „lăcaș al formelor" [14] — universalii stau nemișcați, calmi și în repaus.

Καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν : și intelectul este forma formelor, „căci nu piatra este în suflet, ci forma ei" [15].

Or, în *sýnolon*, forma este elementul stabil, determinat și determinant; ea este imuabilă și imobilă.

Forma este deci un fel de universal, imanent; indivizii, compuși din materie nedeterminată — determinabilă și dintr-o formă determinată-

[9] Johannes Micraelius, *Lexicon Philosophicum*. Photomechanischer Nachdruck der 2. Auflage, Stettin, 1662. E. Stern-Verlag Jansses, Düsseldorf, 1966, p. 696.
[10] *Phys.*, VII 3, 247 b 10. Ed. Bekker.
[11] *Anal. Post.*, II 19, 99 a 6.
[12] F. A. Trendelenburg, *Elementa logices aristoteleae*, p. 159.
[13] *De Anima*, III 4, 432 a 2 : καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.
[14] *De Anima*, III 8, 429 a 27 : τὴν ψυχὴν εἶναι τόπων εἰδῶν.
[15] *De anima*, III 8, 431 b. 39 : οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

determinantă, sînt, în mod firesc, supuşi devenirii, dar forma — ca şi universalul — nu este supusă devenirii, ea este identică, ingenerabilă [16] şi indivizibilă [17].

Ea este quidditate. Schemele logice constituie un univers închis, nesupus devenirii şi unde nu există decît o mişcare logică, adică o mişcare relaţională, o mişcare a cărei esenţă constă în raporturi şi relaţii, o mişcare atemporală.

Ca facultate, intelectul este pus în mişcare de inteligibili [18]; ca atare, intelectul este el însuşi în timp, în schimb „formele "pe care le gîndeşte şi le conţine în el nu sînt supuse mişcării şi devenirii. Formele sînt, prin esenţă, identice cu ele însele, imobile şi atemporale. După cum intelectul gîndeşte entităţile matematice care, de fapt, nu sînt separate [19], ca separate, tot astfel el gîndeşte formele ca imobile şi imuabile.

Lucrurile care efectiv nu sînt separate sînt gîndite ca separate, şi lucrurile care efectiv sînt supuse devenirii sînt gîndite ca nefiind supuse acesteia.

Acesta este specificul intelectului : să gîndească lucrurile *sub specie universalitatis*; or, a le gîndi astfel înseamnă să le gîndeşti ca nesupuse devenirii şi mişcării, înseamnă să le gîndeşti ca „forme".

Prin urmare, nu trebuie dat expresiei *necessario sequitur*, cu tot sensul temporal de succesiune al verbului, decît un înţeles atemporal, consecvenţa logică fiind o relaţie simultană.

Spiritul poate să observe acest lucru *în timp*, relaţiile sînt *în afara timpului*.

În definiţia silogismului, necesitatea logică nu este o generare în timp, ci o generare atemporală.

Demonstraţia — arhetipul oricărei necesităţi — are loc *pentru noi* în timp, dar în ea însăşi ea are loc în afara timpului.

Intelectul, ca „formă a formelor" şi „loc al formelor", este atemporal.

Necesarul este prin definiţie imuabil, de vreme ce nu poate fi altfel decît este :

Demonstraţie = necesitate = οὐ μᾶλλον ἀπόδειξις ἐστὶ καὶ ἀνάγκη [20].

Necesarului i se opune contingentul şi posibilul. Să observăm mai întîi că, într-o oarecare măsură, necesarul şi contingentul sînt posibili. „A fi contingent se spune în multe feluri (căci spunem că necesarul şi ne-necesarul, precum şi posibilul sînt contingenţi)" [21].

Şi în *De Interpr*.13, unde Stagiritul spune : „Este, într-adevăr, posibil ca necesarul să fie" [22].

Este limpede că, în aceste pasaje, contingent este echivalent cu posibil, căci nimănui nu i-ar trece prin gînd că necesarul este contingent în sens de fortuit. Aci, contingent este deci sinonim cu posibil.

---

[16] *Metaph.*, Z 8, 1033 b 5.

[17] *Metaph.*, Z 8, 1034 a 7.

[18] *Metaph.*, 1 5, 1072 a 30 = ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.

[19] *De Anima*, III 7, 431 b 15, Ed. Bekker : οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ.

[20] *Rhet.*, 7 17, 1418 a 4, Ed. Bekker.

[21] *Anal. Pr.*, I 3, 25 a 37 : ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἐνδέχεσθαι (καὶ γὰρ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ μὴ ἀναγκαῖον καὶ τὸ δυνατὸν ἐνδέχεσθαι λέγομεν).

[22] *De Interpr.*, 13, 22 b11 : τὸ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι δυνατὸν εἶναι.

Necesarul este posibil şi chiar eminamente posibil, deoarece este imposibil ca necesarul să nu fie, pentru că, prin definiţie, el este ceea ce trebuie să fie.

Necesarul implică neapărat posibilul. Într-adevăr, pentru ca necesarul să fie necesar, el trebuie să fie eminamente posibil. Prin urmare, posibilul implică şi el necesarul. În fond, necesarul este o variantă a posibilului. Posibilul este noţiunea-cheie.

Posibilul este ceea ce nu implică contradicţie. Contingentul este posibil, pentru că el poate să fie sau să nu fie.

În *Anal. Post.* găsim posibil şi contingent la un loc : εἰ δὲ μὴ ἔφθαρται, ἐνδέχεται δὲ φθαρῆναι, τὸ συμβαῖνον ἂν εἴη δυνατὸν καὶ ἐνδεχόμενον şi, dacă (termenul mijlociu) nu a fost distrus, este posibil ca el să fie distrus, rezultatul va fi posibil (δυνατὸν) şi va putea avea loc (ἐνδέχεσθαι)[23]. Aci, ἐνδεχόμενον nu are, desigur, sensul de contingent, ci un sens foarte apropiat de posibil. Sensul de ἐνδεχόμενον apropiat de δυνατόν este vizibil în numeroase pasaje. Iată unele exemple : „dacă este posibil ca A să aparţină oricărui B sau unui B, va fi posibil ca B să aparţină unui A ; căci, dacă n-ar aparţine nici unuia, ar fi posibil ca A să nu aparţină nici unui B" [24].

Într-alt loc, Aristotel vorbeşte de cele două părţi ale sufletului, cea raţională şi cea iraţională. „Să presupunem — spune el — că sînt două părţi raţionale, una prin care privim fiinţele ale căror principii nu pot fi (ἐνδέχονται) altfel decît sînt, alta prin care privim fiinţele care pot aceasta", τὰ ἐνδεχόμενα[25]. Avem, pe de o parte, ἔχειν (care nu pot fi altfel decît sînt) μὴ ἐνδέχονται ἄλλως şi τα ἐνδεχόμενα (care pot aceasta).

De unde rezultă că ἐνδεχόμενον este adesea identificat cu δυνατόν. În acest sens, Aristotel defineşte astfel contingentul : „Numesc *a fi contingent* şi *contingent* ceea ce, nefiind necesar, dar putînd fi presupus că există, nu va fi, prin aceasta, nici o imposibilitate" [26] *Dico autem contingere et contingens quod, cum necesarium non sit, si quidam esse ponatur, nihil inde futurum sit impossibile.*

Definiţia nu este prea limpede şi s-ar părea că cele două sensuri ale contingentului se suprapun. Într-adevăr, definiţia este urmată de observaţia „căci spunem într-un mod echivoc că necesarul este contingent" [27].

Or, necesarul nu poate fi contingent decît în cazul în care contingent este sinonim cu posibil, căci, dacă necesarul este posibil şi eminamente posibil, el nu este niciodată contingent, în sens de fortuit. Necesarul nu poate fi fortuit (în sens de contingent), pentru că, prin definiţie, el nu are loc din întîmplare, ci ca urmare a unei necesităţi. Contingentul devine necesar îndată ce dobîndeşte existenţa. În această privinţă, *De Interpreta-*

---

[23] *Anal. Post.*, I, 5, 74 b 36.

[24] *Anal. Pr.*, I 1, 2, 25 b 1 : εἰ γὰρ τὸ A παντὶ ἢ τινὶ τῷ B ἐνδέχεται, καὶ τὸ B τινὶ τῷ A ἐνδέχοιτο ἄν· εἰ γὰρ μηδενὶ, οὐδ' ἂν τὸ A, οὐδενὶ τῷ B.

[25] *Eth. Nic.*, Z 2, 1139 a 6 : καὶ ὑποκείσθαι δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὸ τοιοῦτα τῶν ὄντων ὅσιον αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα.

[26] *Anal. Pr.*, I 13, 32 a 18 : λέγω δ'ἐνδέχεσθαι καὶ τὸ ἐνδεχόμενον, οὗ μὴ ὄντος ἀναγκαίου, τεθέντος δ'ὑπάρχειν, οὐδὲν ἔσται διὰ τοῦτ' ἀδύνατον.

[27] *Anal. Pr.*, I 13, 32 a : τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ὁμωνύμως ἐνδέχεσθαι λέγομεν nam necessarium aequivoce contingere dicimus.

tione este categoric: *Esse igitur aliquid, quando est, et non esse quando non est, necessarium est: non autem omne quod est necesse est esse, nec quod non est, necesse est non esse; non enim idem est, ens omne ex necessitate esse, quando est, et esse simpliciter ex necessitate* [28].

Contingentul este necesar *quando est*: este o necesitate *ex hypothesi*, o necesitate de fapt, dar, prin faptul însuşi că este contingent, ar fi putut tot atît de bine să nu fie. Or, necesarul este astfel *simpliciter*, ἁπλῶς, şi nu din întîmplare.

De unde urmează că, dacă „contingent" înseamnă, cîteodată, posibil, el înseamnă şi ἀπὸ τύχης, *a fortuna*, datorit sorţii şi hazardului.

Într-adevăr, al doilea sens — sensul originar al lui *endechómenon* — posibil, şi din întîmplare — sînt foarte apropiate unul de altul şi, totuşi, cu totul diferite.

Căci, în calitate de contingent *a fortuna*, *endechómenon* este evident posibil, astfel încît posibilitatea şi contingenţa (*a fortuna*) coexistă în sînul lui *endechómenon*.

Iată de ce Aristotel foloseşte κατὰ δύο τρόπους,[29] *endéchesthai* şi *endechómenon*: δυνατόν şi ἀπὸ τύχης.

„Un prim mod este ceea ce se întîmplă cel mai des şi nu este necesar ca, pentru om, să albească sau să crească sau să se micşoreze sau, în general, ceea ce îi aparţine în mod firesc căci aceasta nu are o necesitate continuă, pentru că omul nu există totdeauna, dar dacă omul există, este sau în mod necesar sau cel mai des (albeşte, creşte sau se micşorează); dar într-un alt mod (contingentul este) nedeterminatul, ceea ce este posibil să fie astfel şi nu altfel, de exemplu ca un animal să umble, sau că, umblînd, să aibă loc un cutremur de pămînt, sau în general ceea ce survine din întîmplare; căci nimic nu se produce în mod firesc mai curînd astfel decît contrar acestuia" [30].

Şi în altă parte, Aristotel precizează: „căci contingenţa nu este şi nu va fi de loc mai curînd astfel decît nu astfel" [31].

Contingentul este *aóriston*, nedefinit şi nedeterminat, el este rar, nu se înscrie în determinarea obişnuită a fenomenelor necesare, nici în aceea, nesigură, a fenomenelor posibile în virtutea unei tendinţe concrete a lucrurilor (de exemplu a albi, a creşte, a se micşora). Faptul, pentru un om, de a albi este, aproape întotdeauna şi dacă omul ajunge la vîrsta necesară, normal; el nu este necesar, dar rezultă dintr-o posibilitate *concretă* a omului. Nu este un fapt rar, dar care, deşi nu este necesar, se întîmplă de cele mai multe ori (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ).

---

[28] *De Interpr.*, 9, 19 a 23: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι, ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μὴν οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι. οὐ γὰρ τοὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι. ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστι, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης.

[29] *Anal. Pr.*, I 13, 336 5.

[30] *Anal. Pr.*, I 13, 32 b 5: ἕνα μὲν τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίνεσται καὶ διαλείπειν τὸ ἀναγκαῖον, οἷον τὸ πολιοῦσθαι ἄνθρωπον ἢ τὸ αὐξάνεσθαι ἢ φθίνειν ἢ ὅλως τὸ πεφυκὸς ὑπάρχειν (τοῦτο γὰρ οὐ συνεχὲς μὲν ἔχει τὸ ἀναγκαῖον διὰ τὸ μὴ δεῖ εἶναι ἄνθρωπον, ὄντος μέντοι ἀνθρώπου ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν), ἄλλον δὲ τὸ ἀόριστον, ὃ καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως δυνατόν, οἷον τὸ βαδίζειν ζῶον ἢ τὸ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμόν, ἢ ὅλως τὸ ἀπὸ τύχης γινόμενον· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον οὕτως πέφυκεν ἢ ἐναντίως.

[31] *De Interpr.* 9: τὸ γὰρ ὁπότερ' ἔτυχεν οὐδὲν μᾶλλον οὕτως ἢ μὴ οὕτως ἔχει ἢ ἔξει.

Posibilul nu este necesarul, dar, prin structura lui însăși, are sorți să se realizeze și să devină astfel necesar (*necessitas ex hypothesi*). Posibilul nu este un *contingens aequale*, de pildă să întîlnești din întîmplare un prieten, nici un *contingens inaequale* (să sapi pămîntul și să găsești o comoară). Faptul de a albi poate sau nu să se producă, dar face parte din posibilitățile concrete, pe cînd faptul de a găsi din întîmplare o comoară este cu totul străin de natura omului.

Posibilul este înscris într-un context firesc al omului sau al naturii, pe cînd contingentul, în sensul de ἀπὸ τύχης, *a fortuna*, nu este.

În legătură cu aceasta, Hamelin observă, pe bună dreptate, că „atunci cînd vorbește de raritatea fenomenelor fortuite, Aristotel ascunde sub acest cuvînt de raritate un gînd mai adînc și are în vedere, deși într-un chip semiinconștient, un caracter neclintit ale faptelor ce se datoresc hazardului. Cînd vorbește de raritate, se gîndește în fond la imprevizibilitate : el vrea să spună că un eveniment fortuit nu poate fi sigur, nici, prin urmare, absolut previzibil. Aristotel înțelege că faptul fortuit este imprevizibil și, mai în adînc, nedeterminat. În zadar definește hazardul prin lipsa de finalitate și nu prin lipsa de cauzalitate, aceasta nu-l împiedică să fie convins că lipsa de finalitate atrage indeterminismul" [32].

Hamelin crede că Aristotel atribuie finalității, fără să precizeze în ce mod, o determinare a fenomenelor, sau cel puțin a unora dintre fenomene, și, ca urmare, el consideră lipsa de finalitate, acolo unde ar trebui să fie prezentă, ca o rupere de determinism.

După Philopon, hazardul, fiind o cauză accidentală, nu este o cauză și, aceasta fiind, așa-zisele sale efecte sînt fapte fără cauză. Aristotel el însuși consideră că, dacă hazardul ar fi o cauză reală, el ar fi o cauză în serviciul unui scop, o cauză eficientă [33].

Hamelin arată că Aristotel, deși admite indeterminismul, a conceput hazardul ca un neant de finalitate și nu ca un neant de cauzalitate.

După Hamelin, Aristotel consideră că adevăratul scop, adevăratul motiv este finalitatea și că, prin urmare, pentru el hazardul, acest neant de finalitate, trebuia să fie un neant de scop [34]. După Hamelin, „hazardul, în orice doctrină, este indeterminismul, lipsa de cauză sau lipsa de scop. Dar Aristotel nu cunoaște decît hazardul prin lipsă de scop" [35].

Fără îndoială, contingentul nu este fără cauză ; el are, desigur, o cauză determinată eficientă, dar ea nu era menită să contribuie la realizarea unui scop ; el apare din neant, în virtutea unei cauze, dar nu în virtutea și în vederea unei finalități, și, prin urmare, el nu participă în nici un fel, oricît de modest ar fi, la necesitate. După ce a dobîndit întîmplător existența, el devine, desigur, necesar de fapt, ca și posibilul, cu această deosebire că, pe cînd posibilul participă virtual (ca concret) la necesar, contingentul (în sens de fortuit) este cu totul străin de acesta.

Și totuși, după părerea lui Hamelin, „contingența ține de necesitate : ea o limitează, după cum este și limitată de ea. Numai fiind raportată în felul acesta necesității, numai ca limită a necesității, ea devine lucru pozi-

[32] O. Hamelin, *Commentaire, Aristote, Physique*, II, 2-ème éd., Librairie philosophique Vrin, Paris, 1931, p. 123.

[33] Hamelin, *ibid.*, p. 124.

[34] Hamelin, *ibid.*, p. 125.

[35] Hamelin, *ibid.*, p. 121.

tiv şi, atît cît natura ei o permite, determinat. Natura ei pretinde ca ea să fie şi să rămînă, într-un fel, nedeterminarea însăşi. Totuşi, nedeterminarea pură n-ar fi decît neantul pur" [36].

Prin urmare, *endechómenon* are două înţelesuri : a) înţelesul de posibil — b) înţelesul de fortuit.

Posibilul şi contingentul pot, totodată, să fie şi să nu fie. Dar posibilul nu este contingent, pentru că se înscrie în contextul complex al realităţii : el poate fi, pentru că realul îl include ca posibil, dar poate şi să nu fie, să nu dobîndească existenţa, pentru că el nu este decît virtual inclus în realitate.

Contingentul poate şi el să dobîndească existenţa, el are o cauză care-l mînă, dar este o cauză accidentală, care nu se înscrie într-un complex care tinde spre un scop.

În schimb, dacă necesarul este posibil şi eminamente posibil, el nu este prin esenţa sa niciodată contingent (deşi se poate presupune că un simplu contingent se schimbă, printr-o repetare indefinită, în necesar).

Lipsa de cauzalitate nu este de conceput : tot ceea ce există există în virtutea unei cauze. Nu cunoşti decît cînd cunoşti cauza : „Noi socotim că cunoaştem un lucru într-un mod absolut (şi nu în felul sofiştilor, în mod accidental), cînd credem că cunoaştem cauza prin care lucrul este, că ea este cauza lucrului şi că nu este posibil ca lucrul să fie altfel decît este" [37].

Totuşi, întîmplarea şi hazardul sînt şi ele socotite cauze. Multe lucruri se datorează întîmplării şi hazardului.

„Este evident că întîmplarea şi hazardul sînt ceva" [38]. Întîmplarea este o cauză prin accident (αἰτία κατὰ συμβεβηκόν); cauzele din care izvorăşte efectul de întîmplare (τὸ ἀπὸ τύχης) sînt nedeterminate (ἀόριστα). Întîmplarea însăşi este ceva nedeterminat (τοῦ ἀορίστου) şi trece drept necunoscută omului : aşa încît se poate spune că nimic nu are loc din cauza întîmplării.

Or, aceasta este justificat, căci într-un fel există fapte datorite întîmplării, deoarece au loc prin accident (κατὰ συμβεβηκός) şi întîmplarea este cauză accidentală [39].

Ca o cauză absolută, întîmplarea (týche) nu este cauză a nimic [40]. Tot astfel, a spune că întîmplarea este ceva contrariu raţiunii este drept, căci raţiunea se sprijină pe lucrurile care sînt întotdeauna sau aproape întotdeauna, pe cînd întîmplarea priveşte lucrurile care fac excepţie de la aceste condiţii. De aci rezultă că, deoarece astfel de cauze sînt nedeterminate, întîmplarea este şi ea nedeterminată [41].

---

[36] Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2-ème éd., Alcan, Paris, 1925, p. 420.

[37] *Anal. Post.*, I 2, 71 b9 : ἐπίστασθαι δὲ οἰώμεθα ἕκαστον ἁπλῶς (ἀλλὰ μὴ τὸ σοφιστικὸν τρόπον τὸ κατὰ συμβεβηκός) ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πράγμά ἐστιν, ὅτι αἰτία ἐκείνου ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τουτ' ἄλλως ἔχειν.

[38] *Phys.*, II 5, 196 b 15 : λέγεται δὲ καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολὺ καὶ εἶναι καὶ γενέσθαι διὰ τύχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον.

[39] *Phys.*, II, 5, 197 a 12 : φανερὸν ὅτι ἔστι τι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον.

[40] *Phys.*, II 5, 197 a 12 = ἔστι μὲν γὰρ ὡς γίνεται ἀπὸ τύχης· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ γίνεται καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη.

[41] *Phys.*, II 5, 197 a 28 : καὶ τὸ φάνοι εἶναί τι παράλογον τὴν τύχην ὀρθῶς. ὁ γὰρ λόγος ἢ τῶν ἀεὶ ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἡ δέ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα. ὥστ' ἐπειδὴ ἀόριστα τὰ οὕτως αἴτια καὶ ἡ τύχη ἀόριστον.

Întîmplarea și hazardul sînt cauze prin accident în lucrurile care nu se produc nici absolut, nici adesea, și sînt susceptibile să fie produse în vederea unui scop [42].

Astfel, contingentul se leagă cînd de posibil, și în acest caz el indică numai posibilul; cînd de întîmplare și de hazard, și în acest caz el indică fortuitul.

Prin urmare, sîntem îndreptățiți să deosebim, în doctrina Stagiritului, posibilul de contingent, care, cîteodată, se identifică nejustificat.

Amiţînd posibilul și mai ales contingentul, Aristotel spărgea cadrul îngust al necesitarismului abstract — Leucip și Democrit spuseseră că nimic nu se produce în zadar — , dar că toate lucrurile se produc dintr-o raţiune și în virtutea unei necesităţi [43].

Or, Aristotel afirmă fără ezitare posibilitatea viitorilor contingenţi: „Este deci evident că toate lucrurile nu sînt, nici nu devin prin necesitate, dar cîteodată sînt lucruri nedeterminate și deci nici afirmaţia, nici negaţia nu sînt mai curînd rare, cîteodată sînt lucruri în care o alternativă este mai puternică și mai constantă, și cu toate acestea cealaltă alternativă poate avea loc și nu prima alternativă avută în vedere".

Concluzia logică a acestei constatări este că „astfel, este evident că nu este necesar ca, din două propoziţii opuse între ele, ca afirmaţia și negaţia, una să fie adevărată și cealaltă neadevărată".

Concluzia metafizică a acestora este inflexiunea determinismului prin admiterea unui fragment de nedeterminare și introducerea libertăţii în planul moral.

Dar Aristotel a întemeiat teoria viitorilor contigenţi pentru a răspunde lui Diodor Cronos și lui Filon. Într-adevăr, megaricii pretindeau că principiul contradicţiei se aplică propoziţiilor *de futuro*. Megaricii — spune Aristotel — socot că nu există putere decît cînd este acţiune și că, atunci cînd nu este acţiune, nu este putere, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι [46]. Astfel, acel ce nu construiește nu are puterea de a construi, ci numai cel ce construiește într-adevăr, atunci cînd construiește [47].

Stagiritul constată că raţionamentele megaricilor identifică puterea și acţiunea, și, ca urmare, nu este vorba de un lucru neînsemnat pe care caută să-l suprime [48]. Într-adevăr, aceste argumente suprimă mișcarea și devenirea [49].

---

[42] *Phys.*, II 5, 197 a 35 = ἔστι μὲν οὖν ἅμφω αἰτία, καθάπερ εἴρηται, κατὰ συμβεβηκός, καὶ ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον, ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις γίγνεσθαι μὴ ἁπλῶς, μηδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ τούτων ὅσ' ἂν γένοιτο ἕνεκα τοῦ.

[43] Diogene Laertiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor. De interpr.*, 9, 19 a 18: φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἅπαντα ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἔστιν οὔτε γίνεται, ἀλλὰ τὰ μὲν ὁπότερ' ἔτυχε, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθής, τὰ δὲ μᾶλλον μὲν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ θάτερον, οὐ μὴν ἀλλ' ἐνδέχεται γενέσθαι καὶ θάτερον, θάτερον δὲ μή.

[44] *De Interpr.*, 9, 19 a 39 = ὥστε δῆλον ὅτι ἀνάγκης πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι.

[46] *Metaph.*, 03, 1046 b 29.

[47] *Metaph.*, 03, 1046 b 30.

[48] *Metaph.*, 03, 1047 a 19: ἐκεῖνοι δ'οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειον ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὰ καὶ οὐ μικρόν τι ζηθοῦσιν ἀναιρεῖν.

[49] *Metaph.*, 3, 1047 a 14: ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν,

În *De Fato*, Cicero rezumă astfel teza lui Diodor : „Singur este posibil sau ceea ce este adevărat sau ceea ce va fi adevărat ; tot ce nu va fi este imposibil" [50].

Prin urmare, numai necesarul există, posibilul nu este decît o ficțiune filozofică. Plasîndu-se pe terenul logicii, Diodor socoate că o propoziție este adevărată sau neadevărată : este o logică riguros bivalentă, fără nici o concesie făcută nedeterminării viitorilor contingenți. Pentru el nu este, ca urmare, decît un singur mod: necesarul. Toate propozițiile vor fi deci necesare: *necessario inesse*. Adevăr și necesitate sînt echivalente: „Deci, pentru Diodor este posibil numai ce este adevărat sau va fi adevărat" [51]. Nimic nu se întîmplă care să nu fi fost necesar ; tot ceea ce se poate întîmpla sau este în momentul de față sau va fi ; propozițiile privind viitorul nu pot din adevărate să devină neadevărate, ca și propozițiile privind trecutul, dar în acestea imposibilitatea de a le schimba este aparentă și, pentru că, în propozițiile privind viitorul, cîteodată ea nu este aparentă, s-ar părea că nu există în ele ; astfel, dacă cineva este lovit de o boală mortală, această propoziție : „El va muri de această boală" este adevărată ; ea n-ar fi mai puțin adevărată dacă ar fi spusă despre un om la care gravitatea bolii nu pare a fi atît de mare. De unde rezultă că propoziția privind viitorul nu poate nici ea să fie schimbată din adevărată în neadevărată.

Posibilitatea și contingența sînt excluse din această lume predeterminată : nu mai există *méllonta* (μέλλοντα), nu există decît *onta* și *esómena* (ἐσόμενα). „El (Diodor) punea ca principiu că este posibil numai ceva care este sau care va fi absolut ; căci, după el, este posibil ca eu să fiu la Corint dacă în realitate sînt la Corint sau dacă ar trebui absolut să fiu acolo ; dacă n-aș fi acolo în fapt, n-ar fi posibil ; și este posibil ca micul copil să devină gramatic dacă în fapt va fi (aceasta)" [52].

Și Cicero scrie, glumind, unui prieten : „în ceea ce privește posibilele, află că gîndesc ca și Diodor ; așa încît, dacă ai veni, află că este necesar să vii ; dar dacă n-ai veni, este imposibil să vii ; acum, vezi ce părere preferi, acea a lui Crisip sau acea a lui Diodor" [53].

După Boetius, Diodor definește posibilul *quod aut est, aut erit*, imposibilul *quod cum falsum sit, non erit verum*, necesarul *quod cum verum sit, non erit falsum*, și non-necesarul *quod aut iam est aut erit falsum* [54].

Posibilul este ceea ce este sau ceea ce va fi, imposibilul ceea ce, fiind fals, nu va fi adevărat ; necesarul ceea ce, fiind adevărat, nu va fi fals, și non-necesarul ceea ce ori este anume, ori va fi fals.

Teoria lui Diodor se întemeiază pe argumentul dominant pe care Epictet îl rezumă astfel : „argumentul dominant pare să fi fost

---

[50] Cicero, *De Fato*, VII : id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum et quid futurum sit, id fieri posse dicit fieri necesse esse, et quidquid futurum id negat fieri posse.

[51] Cicero, *De Fato* IX.

[52] Alexandru din Aphrodisias, *Commentarium ad Anal. Pr.*, Z 2 b, citat de Prantl, *Geschichte*, I, p. 39 : τὸ γὰρ τι ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος ἐτίθεται τὸ γὰρ ἐμὲ ἐν Κορύνθῳ γενέσθαι δυνατὸν κατ' αὐτόν, εἰ ἦν ἐν Κορύνθῳ· εἰ δὲ μὴ γενοίμην, οὐδὲ δυνατὸν ἦν· καὶ τὸ παιδίον γενέσθαι γραμματικὸν εἰ ἔσοιτο.

[53] Cicero, *Fam.*, IX, 4 : περὶ δυνατῶν me scito ; κατὰ Διόδωρον κρίνειν ; quapropter, si venturus es, scito necesse esse te venire ; sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire ; nunc vide, utra te κρίσις magis delectet, Χρυσιππεια an haec.

[54] Boetius, *Commentari in librum Aristotelis* περὶ Ἑρμηνείας, 34

stabilit pornind de la principii ca acestea : Există o contradicție reciprocă între aceste trei propoziții : *tot ce este trecut este adevărat în mod necesar — imposibilul nu urmează din posibil — este posibil ceea ce nu este adevărat, nici nu va fi.* Înțelegînd această contradicție, Diodor s-a folosit de verosimilitatea primelor două propoziții pentru a stabili că nimic nu este posibil care nu este adevărat sau care nu va fi (adevărat) " [55].

Alethés și *Alétheia* înseamnă, în limba greacă, nu numai ne-ascuns, adevărat, cu alte cuvinte conform cu realitatea, ci și real și realitate. *Alétheia* este totodată adevărul și realitatea ; un lucru este adevărat ca fiind conform cu conceptul său, cu structura sa paradigmatică.

Πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν înseamnă în raport cu lucrul și cu realitatea, cu adevărul său ca realitate ontologică conformă cu structura sa [56].

Ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτος τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων, primii filozofi căutau adevărul și natura fiindelor ; aci Diodor păstrează ambele înțelesuri, ontologic și epistemologic. Ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τὸ πᾶν παρελελυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τῷ δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν καὶ τὸ δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἔσται.

Prin urmare, se poate traduce : *este posibil ceea ce nu este adevărat, nici nu va fi* — „adevărat" înseamnă : real, efectiv, conform cu conceptul său, cu natura sa, ontologic adevărat.

Prin urmare, posibilul este ceea ce este adevărat sau va fi, ceea ce este real și ceea ce va fi real.

Diodor atribuie verosimilitate primelor două propoziții. Este evident și chiar banal că ceea ce s-a întîmplat în trecut este necesar, cel puțin *ex hypothesi*. Este evident, de asemenea, că imposibilul nu urmează din posibil, deoarece imposibilul este însăși negația posibilului ca atare. Este imposibil ca imposibilul să rezulte din posibil : nu este posibil ca imposibilul să ur-

---

[55] Epictète, *Entretiens*, II, Text stabilit și tradus de J. Souilhé. Col. Universités de France, Paris, 1949. J. Souilhé traduce astfel : „Argumentul dominant pare să fi fost stabilit în virtutea principiilor următoare : Există contradicție reciprocă între aceste trei propoziții: tot ce s-a realizat în trecut este necesar ; imposibilul nu poate fi o consecință a posibilului și există posibil care n-are o realitate actuală sau nu va avea.

Avînd conștiința acestei contradicții, Diodor se întemeia pe verosimilitatea primelor două propoziții pentru a o stabili pe aceasta : nimic nu este posibil care să nu aibă sau să nu trebuie să aibă o realitate actuală".

W. și M. Kneale traduc : „Argumentul principal pare a fi fost formulat de la un anume punct de plecare ca acesta : Este o incompatibilitate între cele trei propoziții următoare : « Orice lucru care este trecut și adevărat este necesar », « Imposibilul nu urmează din posibil » și « Ceea ce nici nu va fi este posibil ? ».

Văzînd această incompatibilitate, Diodor folosește evidența celor două dintîi propoziții pentru a stabili teza că nimic nu este posibil care nici nu este și nu va fi adevărat" (*The Development of Logic*, ed. a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 119.

I. M. Bochenski, *Formal Logic*, p. 132... (1) : Orice adevăr despre trecut este necesar. (2) Imposibilul nu urmează din posibil. (3) Posibil este ceea ce nici nu este adevărat, nici (adevărat) va fi.

[56] Aristotel, *Phys.*, VIII, 263 a 17. Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, p. 31 : quoniam ἀλήθεια in eo cernitur, ut cogitatio concinat cum natura rerum (cf. ἀληθής=ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας : Ma 1.993 b 31) nominis usus modo ad τὸ ὄν et τὴν οὐσίαν, modo ad cognitionem at scientiam vergit. Vezi și Platon, *Oeuvres complètes*, t. XIV, Lexique par E. des Places, Paris, 1964.

meze din posibil. Virtualitatea posibilului este să producă ceva real şi nu ceea ce, prin definiţie, trebuie să rămînă ireal.

Scopul raţionamentului lui Diodor este să dovedească absurditatea celei de a treia propoziţii : *este posibil ceea ce nu este adevărat (real), nici nu va fi* — şi, ca o consecinţă, temeinicia (adevărul) tezei sale : *nimic nu este posibil care nu este adevărat (real) sau care nu va fi (adevărat).*

Raţionamentul lui Diodor pare a fi că tot ceea ce a trecut, prin urmare tot ce există, este necesar ; nu poate să existe realitate adevărată care să nu fie necesară. Ceea ce este imposibil este, prin definiţie, inexistent. Pe de altă parte, ar fi contradictoriu să consideri că imposibilul rezultă din posibil. Or, posibilul este, după părerea obişnuită, ceea ce poate să fie sau să nu fie. Deci, el nu este necesar, deci nu este o realitate. Un posibil, care poate totodată să fie sau să nu fie, este o ficţiune contrară legilor realităţii. Prin urmare, posibilul nu există. Nu este decît necesarul, prin urmare realul. Concluzie : *nimic nu este posibil care să nu fie adevărat (real) sau care să nu trebuiască să fie.* Q. E.D. [57]

Tot ceea ce există există în act. A fi = act ; putere = nefiinţă.

De aci urmează că, dacă toate propoziţiile adevărate privind trecutul sînt necesare, toate propoziţiile adevărate privind viitorul sînt şi ele necesare. Tot ce se întîmplă este necesar ; tot ce se va întîmpla se va întîmpla cu necesitate. Ca şi propoziţiile care privesc trecutul, nici propoziţiile care privesc viitorul nu pot să devină false. Dar în propoziţiile privind trecutul, imposibilitatea de a le schimba este evidentă ; pe cînd în propoziţiile privind viitorul, această imposibilitate nu este evidentă şi se pare chiar că nu se află în ea. Dacă un om este lovit de o boală mortală, propoziţia „El va muri de această boală" este adevărată ; ea ar fi adevărată chiar dacă stadiul bolii n-ar fi prea avansat. Prin urmare, propoziţiile privind viitorul nu pot fi, nici ele, schimbate din adevărate în false. [58]

Propoziţia „Scipion va muri", deşi priveşte viitorul, este cu necesitate adevărată, pentru că este spusă despre omul care, necesar, trebuie să moară. Dar propoziţia „Scipion va muri noaptea în patul său de moarte violentă" poate fi adevărată şi necesară ? Dacă moartea lui Scipion este necesară, în virtutea naturii umane, condiţiile şi împrejurările morţii sale nu par a fi necesare, ci contingente [59].

Diodor gîndea, pesemne, că, deoarece evenimentul morţii violente a avut într-adevăr loc, propoziţia „Scipion va muri de moarte violentă" a fost întotdeauna adevărată, chiar înainte de a se realiza, căci propoziţiile *de futuro* sînt tot atît de adevărate şi necesare ca acelea *de praeterito.*

Filon, discipolul lui Diodor, a atenuat teza maestrului său. Pentru Filon, posibilul este *quod natura propria enuntiationis suscipiat veritatem*, ceea ce, prin natura proprie a enunţului, admite adevărul. De exemplu, voi citi astăzi *Bucolicele* lui Teocrit, dar unele împrejurări exterioare mă pot împiedica ; totuşi, *quantum in se est*, lucrul poate fi afirmat într-un fel adevărat. În acelaşi fel, Filon defineşte necesarul ca ceea ce, fiind adevărat,

---

[57] Epictète, *Entretiens*, II, 19.1.70 r. Adde : συνιδῶν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων ζοεῖν πιθανότητα συνεχρήσατο· πρὸς παράστασιν, τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὁ οὔτ' ἔστι ἀληθὲς οὔτ' ἔσται

[58] Cicero, *De Fato*, IX.

[59] Cicero, *De Fato*, IX.

nu poate niciodată, *quantum in se est*, să fie fals. Non-necesarul este ceea ce, în sine, poate fi fals, și imposibilul este ceea ce, prin propria sa natură, nu poate niciodată primi adevărul [60].

Diodor și Filon au fost logicieni subtili și contribuția pe care au adus-o logicii nu poate fi subapreciată. Prin teoria lor a implicației Diodor și, mai ales, Filon au avut o influență însemnată asupra logicii moderne, mai ales asupra lui Frege și Peirce. Contribuția lor la teoria implicației este foarte interesantă.

Logica stoică a fost puternic influențată de logica megarică, în asemenea măsură încît se vorbește în mod curent de o logică megaro-stoică.

Dar, în timp ce megaricii făceau să decurgă din principiul contradicției un determinism absolut, care desființa posibilul și nu admitea decît necesitatea, stoicii, Crisip mai ales, încercau să concilieze necesitatea cu libertatea.

Într-adevăr, Cicero îl opune pe Crisip lui Diodor în problema posibililor. Propoziției diodorene „Este posibil numai ceea ce este adevărat sau ceea ce va fi adevărat", Crisip răspunde : „Unele evenimente care nu se vor produce sînt totuși posibile ; astfel, este posibil ca această piatră prețioasă să fie sfărîmată, chiar dacă nu va fi niciodată spartă ; nu era necesar ca Cipselus să fi domnit la Corint chiar dacă oracolul lui Apollo a prezis acest lucru cu o mie de ani înainte"[61]. Or, stoicii admiteau prezicerile ghicitorilor, urmare a doctrinei destinului. Stoicii interpretează principiul cauzalității în sensul existenței destinului. Deoarece, în lume, totul se înlănțuie și se determină strict, deoarece „principiul cauzelor antecedente leagă producerea acestui eveniment de un eveniment anterior în univers, atunci nu mai ajunge să legi un eveniment de subiectul lui de inerență, considerat ca o ființă izolată ; trebuie să-l legi de evenimentele antecedente și astfel, progresiv, de restul universului" [62].

Fiecare eveniment se leagă de seria infinită a celorlalte evenimente și toate seriile de evenimente se înlănțuie în cadrul unui determinism universal.

În univers, fenomenele sînt solidare unele cu altele. O „simpatie universală" domină lumea. Această înlănțuire cauzală și această simpatie universală explică destinul. Viciul însuși este necesar bunului mers al lumii, căci — cum spune Crisip — „nu este posibil să desființezi complet viciul, și nici n-ar fi bine să fie desființat" [63].

Dar, afirmînd simpatia universală, amestecul total și determinarea reciprocă a evenimentelor, stoicii făceau o revoluție : „legătura cauzală nu mai este dezvoltarea logică a unei esențe, ci *consecuția*, contingentă în ea însăși, a două momente ale dezvoltării fatale a lumii, cu alte cuvinte o determinare reală și o lege naturală" [64].

Crisip profesa un fatalism particular, pe care se silea să-l deosebească de necesitarismul megaric și să-l opună libertății epicurienilor și a lui Carneade [65].

---

[60] Boetius, *op. cit.*, p. 234.

[61] Cicero, *De Fato*, IX.

[62] Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 183, Presses Universitaires de France, nouvelle édition, 1951.

[63] Plutarh, *De repug. Stoicorum*, XXXVI.

[64] L. Robin, *La pensée grecque*, p. 419. *L'Évolution de l'Humanité*, Paris, 1923.

[65] *Ibid.*, p. 419.

Logicile care admit mai multe valori de adevăr se numesc necrisipiene. Ar trebui să fie numite nediodoreene, pentru că Diodor este acela care proclama necesitarismul cel mai strict, de unde posibilul era exclus.

Într-adevăr, determinismul lui Crisip rezervă un loc nedeterminării și libertății. Crisip admitea posibilii chiar cu prețul unei inconsecvențe a sistemului stoic. Chiar Plutarh se întreba dacă teoria crisipeană a posibililor poate fi compatibilă cu teoria stoică a destinului. „Dacă posibilul nu este, cum spune Diodor, ceea ce este adevărat sau ce va fi adevărat, dar dacă posibilul este orice lucru capabil să primească existență, chiar dacă în fapt nu o primește, multe lucruri nedeterminate de destin vor fi posibile" [66].

Dar Crisip credea că poate scăpa de această contradicție presupunînd că viitorul nu este determinat într-un mod absolut, ci că este un posibil care nu va deveni real decît dacă unele cauze exterioare nu-l vor împiedica. În acest scop, el imaginează două feluri de cauze : cauze perfecte și principale, cauze auxiliare și apropiate [67].

Acestea din urmă nu sînt în puterea noastră, dar tendința și voința sînt în puterea noastră (*in nostra potestate*). De exemplu, asentimentul (*adsensio*) se produce sub influența unei reprezentări (*visum*) și această reprezentare este o cauză apropiată, dar nu principală. Și Crisip invocă exemplul faimos al cilindrului și al conului care nu pot începe să se miște dacă nu sînt împinși, dar odată impulsul dat, el socotește că, pentru rest, cilindrul se rostogolește și conul se învîrtește în virtutea propriei lor naturi (Suapte natura) [68].

Astfel, cauza principală rezidă în lucru, în voința noastră cînd este vorba de un asentiment dat unei reprezentări. Destinul nu determină decît cauzele apropiate și ajutătoare ; cauzele principale rezidă în subiect. Crisip gîndește că, în felul acesta, eludează necesitarismul strict al lui Diodor și nu reține decît un determinism în care libertatea se include prin intermediul cauzelor principale. Această concepție îi permite să admită posibilele, păstrînd totodată ideea destinului.

Necesitarismul presupune argòs logòs (ἀργὸς λόγος), argumentul leneș, care ne-ar condamna la inacțiune completă. Crisip dezaprobă acest raționament, „căci este tot atît în destinul tău să chemi un medic ca să te vindeci ; acestea sînt lucruri, am mai spus-o, pe care Crisip le numește confatale (confetalia)" [69].

După Bréhier, ceea ce Crisip vrea să demonstreze nu este necesitatea brută a evenimentelor, ci necesitatea lor ipotetică sau deterministă [70].

De asemenea, Crisip nu admitea interpretarea lui Aristotel, după care nu este necesar unul sau celălalt membru al alternativei, ci însăși alternativa : *dico autem, ut necesse est fore pugnam navalem cras fore aut non*

---

[66] Plutarh, *De repug. Stoic.* AL VI.

[67] Cicero, *De Fato*, XVII, 45 : Quamobrem cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus : causis perfectis et principalibus, sed causis adjuvantibus et proximis.

[68] Cicero, *ibid* : sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suam, quam movere incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat.

[69] Cicero, *De Fato*, XIV (31).

[70] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 186.

fore; *non autem necesse est fieri pugnam navalem cras neque non fieri*; *at aut fieri aut non fieri necesse est* [71].

Dar dacă Crisip respingea interpretarea aristotelică a viitorilor contingenți, el se opunea încă mai hotărît concepției necesitariste a lui Diodor. Pentru Diodor, timpul nu joacă nici un rol în determinarea modalității.

O propoziție adevărată este absolut și intemporal adevărată pentru Diodor, și o propoziție falsă este etern falsă, pe cînd, în ochii stoicului, o propoziție poate deveni adevărată. Într-adevăr, posibil se spune despre o propoziție care ar putea din falsă să devină adevărată [72].

Diodor gîndea că evenimentele care nu se întîmplă sînt imposibile și că evenimentele care se întîmplă sînt necesare.

Crisip crede că principiul diodorean al consecuției nu este totdeauna adevărat. Într-adevăr, în ipoteza diodoreană δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν imposibilul nu poate rezulta din posibil. Or, antecedentul este, prin ipoteză, necesar, deci consecventul va fi, și el, necesar. Or, *hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus* [73].

Crisip crede că, dintr-un antecedent posibil, rezultă, cîteodată, un consecvent imposibil.

O propoziție falsă privind viitorul enunță un eveniment imposibil[74]. Dar orice propoziție este adevărată sau falsă.

De aci tragem concluzia că trebuie stabilită o distincție netă între doctrina megarică a lui Diodor Cronos, bazată pe necesitarismul cel mai strict, și doctrina deterministă a lui Crisip. Dacă posibilul nu există, dacă numai actul și necesarul sînt de conceput în concepția megaricului, în schimb posibilul este de conceput, după Crisip, deoarece această piatră prețioasă, care poate că nu va fi niciodată spartă, poate fi spartă. Este evident că nu era necesar ca Cipselus să domnească la Corint, adică nu exista nici o necesitate de drept care să determine cu necesitate domnia lui Cipselus. Domnia lui Cipselus a devenit necesară după ce s-a înfăptuit : simplă necesitate de fapt, decurgînd dintr-o contingență.

Astfel, în chestiunea viitorilor contingenți, Crisip se apropia de teza aristotelică. Crisip voia, prin acest ocol, să concilieze libertatea cu determinismul. Căci stoicul implica chiar libertatea în destin ; el conchidea destinul din axioma logică a terțului exclus. El raționa în felul următor: dacă există o mișcare fără cauză, orice aserțiune nu va fi adevărată sau falsă, căci ceea ce nu are cauze eficiente nu este nici adevărat, nici fals. Dar orice aserțiune este adevărată sau falsă, deci nu există mișcare fără cauză [75].

Concluzia pe care o trage Crisip este că, dacă, logic, orice propoziție este adevărată sau falsă, realul este presupus că se supune legilor logice și că, prin urmare, tot ce se întîmplă se întîmplă în virtutea unor cauze eficiente, deci cauzele exterioare și secundare, precum și cauzele intrinsece și principale. Destinul include și libertatea, adică faptul pentru un lucru de a se determina după natura sa proprie.

---

[71] Aristotel, *De Interpr.*, 9. c 30. λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίον αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι ἔσεσθάι γε αὔριον ναυμαχίον ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.

[72] Bréhier, *op. cit.*, p. 189.

[73] *Ibidem.*

[74] Cicero, *De Fato*, VI.

[75] Cicero, *De Fato*, X.

Într-adevăr, cilindrul se rostogolește sub impulsul unor forțe exterioare, dar se rostogolește mai ales în virtutea proprietăților sale intrinsece. În ceea ce privește omul, este adevărat că avem tendințe diverse în virtutea cauzelor naturale și antecedente, dar nu este mai puțin adevărat că hotărîrile și dorințele noastre sînt libere, în sensul că ele nu sînt determinate de cauze antecedente și naturale. Căci, dacă ar fi determinate de cauze naturale, atunci nimic n-ar fi în putința noastră. Inteligența noastră nu depinde de noi, dar nu putem conchide de aci că nu depinde de voința noastră să ne așezăm sau să ne plimbăm. Zopir pretindea că Socrate era un om neinteligent și greoi, judecînd după înfățișarea lui. Totuși, grație voinței sale, a izbutit să înfrîngă aceste cusururi. Aceasta este dovada că voința există și că intră și ea în ordinea destinului. Tot ce se întîmplă se întîmplă prin destin, prin urmare, cu necesitate, în virtutea destinului [76].

Dimpotrivă, Epicur respingea axioma că orice aserțiune este adevărată sau falsă, pentru că se temea ca, acceptînd-o să nu fie obligat să admită că totul se întîmplă prin destin. El voia să evite necesitatea destinului, folosind ca mijloc declinarea atomului [76]. Această declinare este fără cauză; în doctrina epicuriană, atomul declină fără cauză.

Heinrich Scholtz observă că „pentru această declarație de război împotriva terțului exclus, sau prin ce se poate de asemenea numi aspectul lui « protestant », el continuă să supraviețuiască în istoria logicii" [77].

Epicur neagă că orice propoziție privind viitorul ar fi adevărată sau falsă. Pe cînd maestrul său, Democrit, afirma că totul se întîmplă din necesitate în virtutea rațiunii, Epicur crede că totul se întîmplă prin hazard și că declinarea (παρέγκλισις, clinamen) explică asociația sau disociația atomilor. Declinarea este, ea însăși, un semn al libertății atomului.

Epicur deosebește anticipația de supoziția pe care o facem cu privire la senzațiile noastre. Anticipația este totdeauna evidentă și adevărată, deoarece își trage adevărul din senzație, baza cunoașterii [78]. Pe cînd anticipația este totdeauna adevărată, supoziția este cînd adevărată, cînd falsă, după cum este sau nu confirmată de senzație. Importanța supoziției (ὑπόληψις) este totuși foarte mare, căci ea este aceea care ne permite să pătrundem natura intimă a lucrurilor, acolo unde senzația nu poate ajunge direct, ci indirect la adevăr. Lucrurile evidente (ἐναργεῖς) sînt revelate de simțuri, dar lucrurile obscure (ἄδηλα) [79], care sînt obiectul propriu al științei, sînt descoperite cu ajutorul lucrurilor evidente [80]. Într-adevăr, natura intimă a lucrurilor este ascunsă percepției și rămîne invizibilă. Dar, pe calea raționamentului și a supoziției, Epicur ajunge să-și dea seama că atomii formează natura intimă a realității.

Știința modernă a dat dreptate teoriei atomiste a lui Epicur. Dar se poate oare spune că epicurismul este o metafizică a hazardului [81], o metafizică unde nu este loc pentru necesar?

---

[76] Cicero, *De Fato*, X : Hic primum si mihi liceat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam quam fato omnia fieri comprobem.

[77] H. Scholtz, *Esquisse d'une histoire de la logique*, Aubier — Montaigne, Paris, 1968, p.61.

[78] Diogene Laerțiu, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, X, 31 — 32.

[79] *Ibidem*, XXXII.

[80] *Ibidem*.

[81] H. Scholtz, *op. cit.*, p. 61.

Metafizica lui Democrit este considerată ca însuși tipul necesitarismului : οὐδὲν μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Epicur se înfățișează, prin clinamen-ul său, ca cel ce a introdus libertatea în lume — și este adevărat. Dar trebuie observat că filozofia lui Democrit, este, *ab initio*, aproape tot atît ca aceea a lui Epicur, o filozofie a hazardului. Necesitatea intervine apoi sub formă mecanică ; or, ea intervine și în fizica atomistă a lui Epicur, clinamen-ul fiind singura derogare — și însemnată — la necesitarism. Astfel, atomismul reprezintă o filozofie care începe cu hazardul și se termină cu necesitatea.

Totuși, diferența este mare între poziția lui Democrit și aceea a lui Epicur în ceea ce privește existența evenimentelor contingente, posibilă la Epicur, imposibilă la Abderitan. Într-adevăr, în timp ce pentru Democrit Πάντα γίνεται ἐξ ἀνάγκης, totul se întîmplă cu necesitate, după părerea lui Epicur, totul nu se întîmplă din necesitate, de exemplu faptul fundamental al declinării atomului. Astfel, sînt propoziții care nu sînt necesare, ci contingente ; nici adevărul, nici falsitatea nu puteau fi atribuite *nici unei* prevederi privind viitorul [82].

★

Evul mediu reia problema modalității. În general, logicienii acestei epoci deosebesc patru moduri : *necessarium*, *possibile*, *contingens*, *impossibile*.

Ei deosebesc *necesitas immutabilitatis*, *quae non potest aliter esse*, de *necessitas hypothetica seu conditionalis*, *quae ex aliqua hypothesi et conditione seu suppositione assumit aliquam invariabilitatem et habet aliquam contingentiam admixtam*, adică necesitatea *ex hypothesi* și care, prin aceasta, participă și ea, într-o oarecare măsură, la contingență [83].

Necesitatea ipotetică admite două variante : *ex suppositione finis*, de exemplu : *necessarium est, si quis vult fieri doctus, ut sit studiosus*, și *necessitas ex actu existendi, seu ex ipsa rei existentia*, de exemplu *omne quod est, quando est, necessarium est esse.*

Autorii considerau un *necessarium complexum*, *quale est in propositionibus et syllogismis necessarios* și un *necessarium incomplexum et hoc est causando seu operando.* Necesarul complex se numește și *necessitas inpraedicando*, în timp ce se califică de *necessitas existentiae*, *necessarium incomplexum.*

Necesarul complex privește predicația și gîndirea, pe cînd necesarul incomplex privește realitatea obiectivă.

Necesarul absolut este ceea ce în sine este invariabil și se împarte într-un *simpliciter et independenter necessarium*, care nu poate de fel să se schimbe, și într-un *secundum quid et determinate atque dependenter necessarium*, care este absolut într-un fel determinat, dar care poate fi schimbat de cauza de care depinde. Necesitatea acestuia din urmă este *physica et necessarium dependens ab efficiente, sive a materia, sive a forma.*

Posibilul este *absolute* cînd poate să se realizeze prin propria-i natură. Imposibilul *absolute* este, de exemplu, ca sunetul să fie văzut.

---

[82] Scholtz, *op. cit.*, p. 61.

[83] J. Micraelius, *op. cit.* verbo necessarium.

Contingentul este *praesens* cînd provine din cauze contingente, dar cînd există, el există cu necesitate. El este *praeteritum*, de exemplu *factum infectum fieri nequit*, ceea ce a existat o dată nu mai poate să devină inexistent. În fine, contingentul este *futurum* : mîine va ploua.

Contingentul include *potentiam contradictionis*, pentru că el poate fi sau poate să nu fie.

Contingenţa este sau *in essendo*, în realitatea obiectivă, sau *in operando*, care rezidă în acţiunea omului.

Contingenţa este sau *intrinseca et voluntaria*, depinzînd de voinţa omului, sau *extrinseca*, depinzînd de un principiu exterior [84].

Imposibilitatea este definită ca *repugnantis ad existendum.*

Imposibilul este *simpliciter et absolute* : *propter repugnantiam terminorum* — şi *comparate et seaindum quid et ex hypothesi*, este imposibilitatea legală.

Evul mediu s-a preocupat de conversiunea propoziţiilor modale şi vom examina mai tîrziu această contribuţie a logicienilor din evul mediu.

Totuşi, se cade să semnalăm faimoasa dispută a viitorilor contingenţi, al cărei teatru a fost Universitatea din Louvain, între 1465 şi 1475.

Doctrina creştină a preştiinţei divine nu putea accepta, aşa cum era, teoria aristotelică a viitorilor contingenţi, după cum teoria creaţionistă nu putea tolera teoria aristotelică a eternităţii lumii.

Boetius observase mai înainte că dificultatea de a concilia aristotelismul cu creştinismul în ceea ce priveşte tema viitorilor contingenţi se datorează neputinţei noastre de a înţelege simplitatea preştiinţei divine, căci, spunea el, Dumnezeu are mai puţin o previziune a viitorului decît o viziune actuală a tuturor lucrurilor prezente eternităţii sale [85]. Or, această viziune divină nu desfiinţează contingenţa viitorilor, căci există o necesitate absolută (toţi oamenii vor muri) şi o necesitate condiţională (acest om se plimbă, căci îl văd plimbîndu-se). Dar dacă, cu necesitate, ceea ce văd există, asta nu înseamnă că există cu necesitate. Ceea ce Dumnezeu prevede se va întîmpla, dar nu se va întîmpla din acest singur motiv, din necesitate [86]. Deosebirea făcută de Boetius va deveni, la maeştrii evului mediu, *necessitas consequentis*, necesitatea absolută, şi *necessitas consequentiae*, cînd consecventul este necesar din cauza poziţiei antecedentului, adică necesitatea ipotetică.

În timp ce Aristotel susţine că propoziţiile *de futuro contingenti* sînt *indeterminatae veritatis*, S. Bonaventura socoteşte că adevărul exprimat printr-o propoziţie oarecare este etern (*veritas significata per aliquam complexionem est aeterna*) [87] şi că tot ce este adevărat astăzi, în prezent, este adevărat şi în viitor, pentru eternitate (*omne quod modo verum est de praesenti ab aeterno verum fuit de futuro* [88] şi că părerile, ce privesc viitorii contingenţi ca atare, sînt adevărate înainte ca lucrul să fie şi au fost întotdeauna [89].

---

[84] Micraelius, *op. cit.* verbo necessarium, possibile, contingens.

[85] *La Querelle des futurs contingents*, textest inédits de Léon Baudry. Librairie philosophique Vrin, Paris, 1950. Introducere, p. 9.

[86] *Ibid.*, p. 10.

[87] S. Bonaventura, I. *Sententiae*, d, 41 a. 2, 9, ed. 3, apud Baudry, p. 11.

[88] Bonaventura, I. *Sententiae*, d. 46, 9, 4, ad. 4. fund. apud Baudry, 11.

[89] Bonaventura, I. *Sent.* d, 40, a-2, q, h, apud Baudry, 11.

S. Bonaventura este de părere că argumentele prin care Aristotel dovedea că propozițiile de *futuro contingenti* sînt *indeterminatae veritatis* sînt pure sofisme [90].

Ceea ce prevede Dumnezeu trebuie să se realizeze, dar această necesitate este o necesitate de consecință, care nu atrage după sine necesitatea consecventului [91].

Zigliara socotește că S. Thoma admite teoria adevărului nedeterminat al propozițiilor privind viitorii contingenți [92].

S-ar părea că „logica cu trei valori" are un reprezentant autentic în persoana lui Pierre Auriol. El îl aprobă pe Aristotel și-i critică pe S. Thoma, Bonaventura și Duns Scot : *Sententiae philosophi est penitus conclusio demonstrata, ita quod nulla propositio singularis potest formari de futuro contingenti de qua concedi possit quod sit vera et ejus opposita false vel converso, sed qualiter est nec vera nec falsa* [93], părerea lui Aristotel este o concluzie riguros demonstrată, astfel încît nici o propoziție singulară nu poate fi formată privind un viitor contingent, despre care să se poată afirma că este adevărată, iar opusa ei falsă sau viceversa, dar fiecare dintre ele nu este nici adevărată, nici falsă.

Dumnezeu cunoaște actualitatea viitorilor contingenți, dar cunoașterea pe care o are nu acordă nici un adevăr propozițiilor viitorilor contingenți [94].

William Occam socotește și el că propozițiile privind viitorii contingenți nu sînt nici adevărate, nici false, ci că sînt nedeterminate și neutre. Filozoful afirmă că, în viitorii contingenți, nici o parte a contradicției nu este determinant adevărată sau falsă, după cum lucrul el însuși nu este mai determinat să fie decît să nu fie. Ar spune chiar că nici Dumnezeu nu știe dacă o parte a contradicției este adevărată mai curînd decît cealaltă [95].

Dar Grigore da Rimini obiectează că poziția lui Aristotel echivalează cu negarea principiului terțului exclus : *impossibile est quod pro aliquo instanti talis complexio de futuro sit neutra ; alias tunc daretur medium in contradictione* [96], este imposibil ca, chiar pentru o clipă, o astfel de propoziție de futuro să fie neutră, căci atunci principiul terțului exclus ar cădea în contradicție.

Ideea propozițiilor neutre găsește teren la Pierre de Candie și Pierre de Nogent [97].

S-ar părea că gînditorii secolului al XV-lea au tratat problema viitorilor contingenți într-un mod pasionat și înfocat. Căci, la sfîrșitul secolului al XIV-lea, doctrina lui John Wyclif a cuprins continentul. Wyclif

---

[90] Bonaventura, I. *Sent.* a, 40, a. 2, q, h, apud Baudry, 11.

[91] Bonaventura, I. *Sent.*, apud Baudry, p. 12.

[92] Zigliara, *In librum primum Peri hermeneias*, I, p. 74, apud Baudry, p. 12.

[93] Pierre Auriol, *Commentarium in primum librum sententiarum Romae*, d. 38, a. 3. ap Baudry, p. 14.

[94] *Ibid.*

[95] Occam, *Expositio Aurea Bononiae*, 1496, fol. 108, 6 apud Baudry, p. 15 : Intentio philosophi est dicere quod in talibus futuris contingentibus neutra pars contradictionis est vera vel falsa determinate, sicut rem non determinatur magis ad fore quam ad non fore ; et ideo diceret quod Deus non plus scit unam partem contradictionis esse veram quam aliam.

[96] Grigore da Rimini, *Lectura super libros sententiarum*. Venetus, 1503, apud Baudry, *op. cit.*, p. 17.

[97] Baudry, *op. cit.*, p. 17.

spusese că totul se întîmplă cu necesitate și, prin urmare, el nega orice posibilitate și orice contingență. Disputa a căpătat un caracter patetic la Universitatea din Louvain, unde a provocat discuții violente, mai ales între Pierre van den Beken (Pierre de Rivo) și Henri von Echerbroeck (Henri de Zomeren).

Disputa viitorilor contingenți, a izbucnit în 1465. Ea s-a întins în universitățile din Louvain, Colonia, Roma și Paris și a cuprins și pe unii mari demnitari ai bisericii catolice, printre care și pe Papa Sixt IV, care scrisese el însuși un tratat asupra viitorilor contingenți, în care se inspirase din Auriol.

Disputa i-a opus direct pe Petrus de Rivo și Henri de Zomeren. Într-adevăr, la 13 decembrie 1465, Petrus de Rivo a fost nevoit să răspundă într-o discuție quodlibetică la următoarea întrebare :

An in potestate Petri fuerit Christum non negare postquam Christus ei dixerat : ter me negabis ? [98]

Era oare în puterea lui Petru să nu se lepede de Hristos după ce Hristos i-a spus : ai să te lepezi de mine de trei ori ?

În răspunsul său, Petrus de Rivo se inspira din doctrina lui Pierre Auriol. Or, acesta admitea propozițiile neutre, nici adevărate, nici false.

Mai întîi, Petrus de Rivo constată că existența contingenței în natură este evidentă. Dar numaidecît el prezintă trei obiecții împotriva propriei sale teze : *tres videntur impedire contingentiam* [99].

În legătură cu aceste trei propoziții *quae videntur impedire contingentiam*, Rivo menționează părerile lui Aristotel și ale lui Epicur, dar în ordinea inversă, ca și cum Stagiritul ar fi adoptat părerea lui Epicur[100].

Părerea lui Crisip, așa cum o expune Cicero în al său *De Fato*, era că propozițiile *opponuntur immediate*. Unde *dixit omnem propositionem vel esse veram vel esse falsam*, orice propoziție este adevărată sau falsă. Dar Epicur socotește că ele se opun *mediate*, adică între propozițiile adevărate sau false își află locul propozițiile care nu sînt nici adevărate, nici false, *et tales dixit esse omnes propositiones de futuro contingenti* [101].

Crisip gîndea că, dacă propoziția *de futuro* n-ar fi adevărată, ar urma că există ceva despre care n-a fost adevărat să se spună că va fi în viitor, *quod videtur inconveniens*. Căci, din tot ce a fost deja *videtur* prin *verum fuisse quod erit futurum*, se pare că anterior a fost adevărat că se va întîmpla în viitor.

Al doilea motiv este că o propoziție *de praeterito* este adevărată ; de unde rezultă că a fost adevărată într-o epocă anterioară. De aci urmează, se pare, că o propoziție *de futuro* este adevărată, deoarece, într-un timp posterior, această propoziție va fi adevărată *de praesenti*, în raport cu timpul prezent [102].

---

[98] Quaestio quodlibetica disputata anno LXL o Lovanici per Petrum de Rivo, în *La Querelle des futurs contingents*, p. 70.

[99] *Ibid.*, p. 70.

[100] *Ibid.*, p. 71.

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.*

Petrus de Rivo respinge astfel motivele invocate în favoarea tezei lui Crisip : *de eo quod est factum non fuit prius nec verum nec falsum dicere quoderit futurum* [103], despre ce a fost deja săvîrșit, nu era înainte nici adevărat, nici fals să se spună că va fi în viitor. Petrus urmează teza aristotelică a adevărului nedeterminat al viitorilor contingenți : *ante positionem rei in esse propositioni de futuro contingenti non inest veritas aut falsitas, sed, re posita in esse non quidam illi quae est de futuro, sed illi de praesenti, cujus veritas succedit illi de futuro tanquam ejus, perfectio* [104] înainte de punerea lucrului în ființă, nu este nici un adevăr sau falsitate în propoziția privind un viitor contingent, dar, îndată ce lucrul a fost realizat în ființă, adevărul se realizează, nu, desigur, în propoziția *de futuro*, ci în aceea *de praesenti*, al cărei adevăr urmează celui lui *de futuro*, ca îndeplinirea lui.

În ceea ce privește al doilea motiv, Petrus de Rivo răspunde că situația este diferită *de praeteresti et futuris*, pentru că, înaintea punerii lucrului în ființă, este în putința cauzei de a realiza sau de a nu realiza lucrul în ființă, dar după punerea lucrului în ființă, cauza nu mai are nici o putință în sine. *Postquam ergo res positia est in esse ejus positio est inimpedibilis. Hinc est quod veritas inde causata est inimpedibilis, quare propositioni de praeterito convenit inimpedibilis veritas* [105], deci după punerea lucrurilor în ființă, poziția sa este ireparabilă. De aci urmează că adevărul său, cauzat de acest fapt, este și el imutabil, de aceea propoziției *de praeterito* i se cuvine un adevăr imutabil. Dar, înainte ca lucrul contingent să se realizeze în ființă, poziția lui viitoare poate fi împiedicată (*impedibilis*), deci adevărul care ar putea să decurgă din el poate, și el, să fie împiedicat ; or, ceea ce poate fi impiedicat (*impedibiter*) nu există încă. *Ergo propositioni de futuro non est praesentialis veritas* [106].

După Aristotel și Epicur, propoziția privind un viitor contigent nu este în mod formal (*formaliter*) adevărată sau falsă. În ceea ce privește viitorii contingenți, afirmația, sau negația este numită *conjunctim, non divisim* : mîine va avea sau nu va avea loc o bătălie navală [107].

Petrus de Rivo reproșează celor care atribuie un adevăr determinat propozițiilor despre viitori contingenți că alunecă în erezia necesitaristă a lui John Wyclif : *omnia de necessitate absoluta aveniunt* [108].

Fernand de Cordoba, care a fost însărcinat să-și dea părerea despre disputa de la Louvain, confirmă amploarea neînțelegerii : Inter erudissimos viros hodie magna dissensione certatur utrum *propositiones de futuro contingenti verae esse possint vel falsae* [109].

Un anonim, adversar al lui Petrus de Rivo, spune despre el că este *Epicuri philosophi sequax* [110]. Anonimul îl acuză pe Petrus de Rivo de erezie, deoarece el neagă că propozițiile *de futuro contingenti* pe care le întrebuințează *Sfînta scriptură* sînt adevărate sau false. „Acest mizerabil

---

[103] *Ibid.*
[104] *Ibid.*, p. 71 — 72.
[105] *Ibid.*, p. 72.
[106] *Ibid.*
[107] *Ibid.*
[108] Petrus de Rivo alius tractatus, în *La Querelle des futurs contingents*, p. 85.
[109] Tractatus M. Fernandi de Cordoba, în *La Querelle des futurs contingents*, p. 134.
[110] *La Querelle...*, p. 170.

epicurian" — spune anonimul — negat Aristotelem et principia ejus communia [111].

Într-adevăr, anonimul pretinde că Petrus nu contrazice numai credința catolică, dar chiar însăși doctrina lui Aristotel, din care se laudă că se inspiră.

După acest anonim, Aristotel nu a pretins că există propoziții neutre, așa cum afirmă Petrus în mod mincinos.

Aristotel se mulțumește să afirme că una sau alta din părțile contradicției este necesar adevărată sau falsă [112].

Dar toate aceste lucruri sînt cu necesitate viitoare sau nu; deci, ele sînt adevărate sau false. Și, în sprijinul tezei sale, el invocă definiția aristotelică a propoziției apofantice, în care rezidă ceea ce este adevărat sau fals [113].

Chestiunea fiind adusă în fața Facultății de teologie din Paris, aceasta aprobă tezele lui Petrus de Rivo. *Repugnat enim futuro contingenti, ut tale est, determinatio veritatis aut falsitatis*; *alias enim contingens non esset*, căci altfel n-ar fi contingent. De aceea, a susține că propozițiile *de futuro contingenti* sînt, în mod determinat, adevărate sau false înseamnă să greșești ca acei care spun că totul se întîmplă din necesitate, ceea ce este respins de credință și de libertatea voinței [114].

Henri de Zomeren îl acuză pe Petrus de Rivo că contrazice doctrina catolică urmîndu-l pe Pierre Auriol [115].

Henri îl acuză de *rotunde et simpliciter negare veritatem propositionum fidei de futuro ac falsitatem oppositarum*, de a nega categoric și absolut adevărul propozițiilor credinței despre viitorii contingenți, precum și inexactitatea (falsitatea) celor spuse lor [116].

Polemica dintre cei doi profesori de la Louvain vădește interesul extraordinar pe care problema viitorilor contingenți l-a stîrnit în evul mediu. Căci nu era vorba de nimic mai puțin decît de opoziția dintre necesitarismul cel mai strict și determinismul nuanțat, așa cum apare în vestitul capitol 9 din *De Interpretatione* [117]. Și mai era vorba și de libertatea voinței omului.

Majoritatea autorilor văd aci un episod al luptei dintre realiști și nominaliști, fără ca totuși să poată discerne clar dacă nominaliștii sau realiștii erau aceia care îmbrățișau doctrina aristotelică — și poate epicuriană — a viitorilor contingenți. În sfîrșit trebuie notat că doctrina viitorilor contingenți ocupă un loc foarte important în filozofia lui Avicena, Toma d'Aquino, Duns Scot și Occam. Problema viitorilor contigenți a pasionat cu adevărat pe gînditorii din evul mediu. Dar modul în care filozofii din evul mediu considerau problema diferă simțitor de modul în care o considerau Aristotel și Epicur. Într-adevăr, pentru Toma d'Aquino și Duns Scot, viitorii contingenți sînt totodată contingenți și necesari: contingenți în ei înșiși, dar necesari pentru știința divină.

---

[111] *Ibid.*

[112] Anonymi Tractatus de veritatibus futurorum contingentium, în *La Querelle des futurs contingents*, p. 201.

[113] *Ibid.*, p. 201.

[114] *Determinatio theologorum parisiensium, ibid.*, p. 252.

[115] Henrici de Zomeren tractatus, p. 319.

[116] *Ibid.*, p. 321.

[117] A. Joja, *Studii de logică*, vol. II, p. 103.

„MONOTEISMUL" PRIMITIV

DE

C. I. GULIAN

Este deosebit de semnificativ faptul — pe care l-am subliniat și în alt articol[1] — că o bună parte din discuțiile purtate în istoria contemporană a religiilor au fost și sînt dedicate „monoteismului primitiv". Susținătorii acestei teorii, în cercetările lor, fie speciale, fie de sinteză, asupra religiei primitive neglijează în mare măsură reprezentările religioase ale primitivilor pe care le-au consemnat etnografii, călătorii și școala antropologică. A rezultat o deformare a tabloului general al religiei primitive; fenomene specifice ca magia, animismul, manismul, mana, demiurgul, zeul-erou civilizator etc. au fost obnubilate de problema „monoteismului". Dacă pornim însă de la fapte, în ansamblul lor, existența reprezentărilor despre o ființă supremă, un zeu ceresc sau tată ceresc nu mai ne apare cîtuși de puțin dominantă, așa cum vrea școala lui W. Schmidt, și mai ales nu are semnificația *teologico-aprioristă* pe care i-o reproșează acestei școli chiar și cei mai binevoitori istorici, ca, de exemplu R. Pettazzoni. „Teoria monoteismului primordial este construită pe un echivoc și pe o eroare. Echivocul constă în a numi monoteism ceea ce nu-i așa ceva, înlocuind prin monoteism, noțiunea despre ființa supremă a popoarelor primitive. Eroarea constă în a considera drept primordial ceea ce nu este, transferînd asupra celei mai arhaice civilizații religioase ideea despre Dumnezeu, care este proprie doar civilizației noastre occidentale, aceea care a trecut din *Vechiul testament* în *Noul testament* și a fost apoi elaborată înlăuntrul creștinismului. Monoteismul, în realitatea lui concretă, istorică, este credința într-un singur Dumnezeu și negarea tuturor celorlalți zei. Ca atare el presupune politeismul și nu poate fi deci forma primară a religiei" [2].

După cum arată mai departe Pettazzoni, teoria „monoteismului primordial" este „un compromis între cercetarea istorică și teologie. Pen-

[1] Vezi C. I. Gulian, *Semnificația perioadei prereligioase*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 7.

[2] Raffaele Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi, 1955, p. 5.

Rev. filoz., **16**, *8*, București, 1969, p. 967–980.

tru studiul istoric, atributele nu sînt conţinute apriori -- în ideea monoteistă despre Dumnezeu; această idee este ea însăşi o formaţie..." [3]. De aceea Pettazzoni îşi propunea, în introducerea lucrării citate, să analizeze complexul reprezentărilor despre fiinţele supreme"... dintr-un punct de vedere istoric" [4] şi să le lege de anumite „ambianţe istorico-culturale". Firește, după cum vom arăta, această analiză sugestivă, bazată pe o convingătoare documentare, nu satisface ceea ce înţelegem noi, din punct de vedere marxist, prin *metoda istorică*. Dar această analiză este totuşi curată de predispoziţii teologice şi net superioară atitudinii lui Mircea Eliade, care în capitolul destinat elucidării problemei propune, mai întîi „să lăsăm deocamdată în suspensie această problemă a monoteismului originar" [5], pentru ca în cursul capitolului să încline spre îmbrăţişarea tezei lui W. Schmidt, deşi el însuşi aduce fapte şi argumente care o resping.

W. Schmidt şi şcoala lui au făcut mare caz de „schematismul" evoluţionist, de concepţia şcolii antropologice, după care evoluţia religioasă a umanităţii s-ar reduce la animism-politeism-monoteism. Misticizanţi ca W. Schmidt, W. Kopper, A. Jensen, Joseph Goetz etc. consideră teoria monoteismului primitiv drept „cea mai mare descoperire a veacului XX" (Koppers) şi îşi închipuie că ea a îngropat definitiv cuceririle pe care le-a înregistrat, la vremea lui, evoluţionismul în etnografie.

Din punctul de vedere al studiului de faţă, fără să ne putem angaja într-o dezbatere multilaterală a monoteismului primitiv, vrem totuşi să integrăm *faptele şi datele* cu privire la fiinţele supreme în problema religiei primitive tocmai pentru ca să stabilim în ce măsură ele *nu depăşesc* orizontul religiei primitive şi să relevăm tendinţele de denaturare antiistorică, de modernizare şi de misticizare de care se fac vinovaţi partizanii monoteismului primitiv.

După părerea noastră, integrarea fiinţei supreme în complexul religiei primitive *nu schimbă* esenţa religiei primitive : fiinţa supremă nu este nici zeul suprem al panteonului asiro-babilonian, nici Jahve, nici Allah, nici Dumnezeul creştin. Faptele pe care le vom grupa şi interpretările pe care le vom încerca ţintesc dezvăluirea originii şi a caracterului naturist, ceresc sau animalier, al fiinţei supreme la primitivi, interferenţa sau suprapunerea fiinţei supreme cu „stăpînul animalelor" la vînători, egalizarea ei cu mama-pămînt la agricultori, asocierea cu un demiurg-semiuman sau cu un partener demonic-bufon, identificarea uneori cu strămoşul tribului.

Toate aceste fapte, pe care partizanii monoteismului primitiv le minimalizează sau nu le văd de loc, arată că fiinţele supreme nu se bucură de *transcendenţă* sau de *omnipotenţă*, nu inspiră nici ataşamentul, nici teroarea, nici adoraţia, nici fervoarea sau fanatismul pe care l-au inspirat Jahve, Allah sau Dumnezeul creştin, care au apărut în alte condiţii istorice decît cele specifice societăţii primitive şi au avut de împlinit alte funcţii sociale şi etice. Fiinţa supremă sau zeul ceresc (Uranian) al primitivilor *nu* se înfăţişează ca *rege*, *nu* se identifică cu *regele*, *nu* se bucură decît rareori de un cult, *nu* reflectă existenţa unei clase dominante avînd în vîrf un despot, *nu* este stindardul unor expediţii de agresiune sub haină religi-

[3] *Ibidem*, p. 6.
[4] *Ibidem*, p. 46.
[5]. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1953, p. 47.

oasă (islamismul). Fiinţa supremă, fie că este singură sau însoţită de alte zeităţi, nu joacă rolul social-politic al unui panteon ca cel egiptean, babilonian sau roman.

Aceasta înseamnă că, în ultimă instanţă, „valoarea" supremă pe care ar reprezenta-o dumnezeul primitiv nu numai că nu este o autentică valoare etică şi gnoseologică, dar că ea din punctul de vedere al teoriei marxiste a culturii, nu face decît să reflecte *necesităţile afective* şi mentale ale populaţiilor primitive în anumite condiţii economico-sociale date (culegători, vînători, păstori etc.) *alături* de alte reprezentări religioase.

★

1. Teoria lui W. Schmidt şi a şcolii sale (Schebesta, Gusinde şi alţii) consideră că monoteismul se află în modul cel mai pur la populaţiile cele mai primitive. Ne aflăm deci în faţa unei concepţii care continuă teologia tradiţională a sfinţilor părinţi, a lui Augustin şi a lui Toma din Aquino. Pînă şi un partizan al teoriei, (Joseph Goetz, profesor de „etnologie religioasă" la Universitatea gregoriană din Roma), recunoaşte caracterul idealist şi teologic al monoteismului primitiv : „Părintele Schmidt pune miturile creaţiei la baza explicaţiei sale. Dar el nu reţine din ele decît ideea (creaţiei), văzînd în ea doar expresia raţionamentului prin care primitivii ar fi ajuns la noţiunea de Dumnezeu. Apoi, printr-o săritură neaşteptată, dar pregătită de el prin idealizarea monoteismului « primitiv », reconstruit pe teismul primitivilor, el introduce Revelaţia originară" [6].

Ceea ce propune apoi J. Goetz este înlocuirea unei teorii raţionaliste, care pleacă de la nevoia de explicaţie cauzală a primitivilor printr-o teorie teistă, care să ţină seama de „verigile mai vii, mai umane şi totodată mai divine..." dintre credinţele primitivilor şi creştinismul actual.

În trecerea în revistă pe care a făcut-o el însuşi precursorilor săi, W. Schmidt a găsit şi teologi, dar care nu se încumetaseră să depăşească afirmaţia existenţei unui zeu ceresc. Aşa, de pildă, teologul protestant Pfleiderer (1870) observase că zeul ceresc a putut fi un punct de plecare pentru monoteism, „... dar aceasta nu ne îndreptăţeşte să interpretăm — cum se face adesea — această preponderenţă a unui zeu al cerului drept monoteism" [7].

W. Schmidt era convins că teoria monoteismului ar fi triumfat mai de timpuriu „dacă dogma evoluţionismului progresiv, care răsărise pe atunci în diverse domenii ştiinţifice şi care a pus curînd stăpînire pe ansamblul vieţii spirituale europene, n-ar fi acţionat în mod decisiv. Prin acest evoluţionism nu intra de fapt în scenă, cel mai adesea, materialismul" ? [8]

Astfel, W. Schmidt recunoaşte deschis că teoria lui este antimaterialistă şi antievoluţionistă. În cadrul teoriei culturii, poziţia lui W. Schmidt înseamnă susţinerea apriorismului „valorii" religioase, lucru care, după cum s-a văzut, îl socotesc o slăbiciune pînă şi simpatizanţii lui, care nu sînt bucuroşi de această slăbiciune. Goetz, G. van der Leeuw, Eliade şi alţii preferă să vorbească despre o „structură" monoteistă. În acest caz, pre-

[6] J. Goetz şi F. M. Bergounioux, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs*, colecţia „*Je sais — Je crois*, Paris, 1958, p. 74.

[7] Apud W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, Grasset, p. 216.

[8] W. Schmidt, *op. cit.*, p. 217.

tinde Goetz, „problema de a ști în ce moment a apărut ideea de dumnezeu își pierde interesul. Această idee se află mai mult sau mai puțin explicită în toate tipurile de civilizație. Este un fapt *dat o dată cu condiția umană* ...” [9]. Ca și cum „dat o dată cu condiția umană” ar semnifica altceva decît teza aprioristă sau teza revelației !

Etnograful Radin a arătat că „monoteismul luat în sens strict religios înseamnă că această credință este credința oficială a întregii comunități. Un astfel de fenomen însă nu găsim la nici o populație primitivă” [10]. Radin arată că la popoarele primitive se poate vorbi cel mult despre „monolatrie, care este în chip simplu și esențial o formă a politeismului” [11]. Părerea lui este că această concepție nu-i decît elaborarea interesată a unui mic grup (preoți), conform intereselor unei aristocrații tribale. Așa stau lucrurile la polinezieni, la africanii ewe sau la indienii dakota.

Acolo unde nu s-a produs o diferențiere socială — ca, de pildă, la populația mindanao din Filipine — , șeful împarte atribuțiile politice cu bătrînii și bătrînele satului. În aceste condiții nu s-au putut dezvolta o preoțime puternică și nici o „teologie” de la a cărei elaborare să fie excluși laicii. Ca urmare, reprezentările religioase ale populației mindanao au un caracter eteroclit ; printre ele se află și jertfa sîngelui victimelor și a produselor agricole, jertfe publice și particulare, zei și zeități bine definite și duhuri rele. Zeii sînt considerați ca fiind cu totul departe de viața oamenilor — de la ei oamenii nu așteaptă nici bine, nici rău. Zeitățile însă, care sînt spirite individualizate, sînt obiecte de adorație. Aceste spirite sînt vechi spirite ale naturii, care au fost reinterpretate și cărora li s-au atribuit funcții precise : Tigyann este protectorul caselor și al bolnavilor ; Tarebumé are în grijă creșterea orezului și a cînepii ; Aboy este o divinitate a vînătorii. Mai există Limag, zeu al pămîntului și al văzduhului, zeii cerești Sebandal și Salangayd, precum și Mandarangan, zeul războiului.

În afară de acești zei și aceste divinități, există și niște ființe divine, numite *tolus*, care se află ca mijlocitori între zei și zeități. Dar, pe lîngă toate aceste zeități, există un grup semidivin alcătuit din „omul divin Malaki” și Tagamaling, care este ba binevoitor, ba răuvoitor față de oameni.

L. Benedict, care a studiat credințele populației bagobo din Filipine, și-a dat seama că aceste două figuri mitice reprezintă un strat arhaic : prima figură — Mallaki este un fost erou civilizator, care a fost reconsiderat, purificat și ridicat la rangul de divinitate, încarnînd idealul bunătății și ajutorului pe care îl cer oamenii. Tagamanling păstrează însă trăsăturile tipice ale duhului rău, care îi înspăimîntă și chinuiește — o parte din timp, nu în chip permanent — pe oameni. Tagamaling este „cel mai bun dintre *buso*”. Dar *buso* este, totodată, numele indigen al duhurilor rele, care aduc bolile, mănîncă oameni etc.

Avem deci în față un tablou complex de reprezentări religioase, în care se pot recunoaște reprezentări populare cît și ale șefilor, ale războinicilor etc. Toate aceste reprezentări *coexistă* — și acesta-i esențialul — fără să se fi ajuns la politeism sau „monoteism”.

---

[9] J. Goetz, *op. cit.*, p. 73 (subl. ns.).
[10] P. Radin, *La religion primitive*, Gallimard, Paris, 1940, p. 204.
[11] *Ibi dem.*

Altfel se prezintă situația în Tahiti. Aici, după cum au arătat T. Henry și E. S. C. Handy, caracterul religiei s-a cristalizat în mituri și temple. În Tahiti existau patru categorii sociale : membrii familiei regale, șefii — aristocrația locală — , care se puteau uni prin căsătorie cu membrii familiei regale, nobilii mai mici și oamenii simpli. Templele cele mai însemnate erau sub controlul familiei regale, templele locale sub controlul șefilor, templele familiale depindeau de micii proprietari și de oamenii de rînd. La rîndul lor, templele erau „simbolul vizibil al drepturilor de proprietate asupra pămîntului : templele internaționale și naționale simbolizau puterea familiei regale asupra întregului pămînt ; sanctuarele locale (dreptul) șefului asupra unui mic domeniu, iar cel al familiilor — drepturile proprietarilor asupra loturilor lor de pămînt" [12]. T. Henry a arătat că sanctuarele jucau un rol important în litigiile referitoare la drepturile funciare.

Membrii familiei regale erau considerați descendenți ai zeilor, ca urmași ai *celei mai înalte categorii de zei*. Ca urmare, pămîntul lor era divin, sacrosanct. Exprimînd dominația economică, genealogiile divine, cărora polinezienii, după cum a arătat Handy, le-au dat o mare atenție, slujeau în fond apărării privilegiilor familiei regale.

Într-un text citat de Handy se înșiră următoarele atribute ale lui Tane, unul dintre cei mai de seamă zei tahitieni : „Tane — cel care — are numeroși prieteni ; Tane — prietenul oștilor ; Tane — prietenul ceresc". Pentru a sublinia caracterul aristocratic al lui Tane, preoții l-au decretat pe Tane drept „zeul lucrurilor frumoase" și „zeul faimei". Alte titluri sînt : „Tane-cu-respirație-lungă, Tane-al-țărilor-depărtate, Tane extirpatorul, Tane răsunătorul, Tane *a cărui atingere supune*" (subl. ns. — *C.I.G.*).

Trebuie remarcat de asemenea că Tane apare cu trăsăturile unui zeu distructiv și înfricoșător, iar nicidecum ca întrupare a bunătății : „Tane avea două lăncii — Vero-nu'u (sulița asupra armatelor), alcătuite din lemn de cocos, și Vero-ra'ai (sulița care atacă)... Acestea sînt cele două trăsături sumbre care rămîn de-a lungul Căii laptelui (Vai-xora) pe cer. Cînd Tane își dădu drumul mîniei colo sus, începu prăpădul. Cînd el își dădu drumul mîniei pe pămînt, începu prăpădul ! Cînd își dădu drumul mîniei pe mare, se iscă prăpădul. Cînd mînia lui Tane se revarsă în casele oamenilor, umbrele se risipiră și oamenii căzură bolnavi... Tane este zeul tuturor meșteșugarilor din lume. Tane golește marea. Tane este acela care a zămislit neliniștea spiritului".

Toate aceste trăsături variate ale lui Tane reflectă mentalitatea „clasei nobililor și a războinicilor — oameni de stat, precum și a preoților filozofi", comentează Radin.

În ce privește statuile care s-au găsit la polinezieni, ele nu sînt imagini ale divinității, cum afirmă etnografii bazați pe declarațiile preoților, ci, în majoritatea lor, reprezentanți ai eroilor și ai șefilor, reprezintă deci imagini plastice cu rădăcini în reprezentările mitologiei populare.

La polinezieni, ca și la alte popoare primitive evoluate, gîndirea religioasă („teologia") n-a putut să suprime curentul de gîndire religioasă

[12] *Apud.* P. Radin, *op. cit.*, p. 194.

populară importantă pentru omul simplu : rituri și incantații magice, eroi mitici etc.

Deși oscilează adesea între interpretarea psihologică și cea sociologică, Radin constată că „în întreaga lume primitivă, fie că aveau în vedere triburile ce se află în stadiul de culegători cum sînt în California centrală, fie triburile care au un sistem economic complex, ca civilizațiile din Africa și Polinezia, factorii economici au jucat un rol decisiv. Pretutindeni găsim două grupe sau două clase ce se află în conflict : aceea a preotului gînditor și aceea a omului de rînd, care în mod esențial este nereligios" [13].

Dacă înlăturăm exagerarea, eroarea psihologistă — teza după care preotul ca individualitate cu structură psihică anormală ar fi unul din factorii hotărîtori — și reținem ideea, elaborată încă de ateiștii francezi din veacul al XVIII-lea, că „preotul este un individ care, fiind în căutarea puterii și a privilegiilor, s-a unit totdeauna cu cei care aveau aceeași ambiție..." putem să subliniem încă o dată aportul lui Radin la problema analizei sociologice (și psihologice) a reprezentărilor religioase ale primitivilor.

În ce privește „monoteismul" primitiv, Radin îl recunoaște, după cum s-a văzut, ca „inacceptabil" în sensul școlii lui Schmidt, optînd pentru existența unei ființe supreme, pe care etnografii au găsit-o fie la populații cu structură socială complexă, fie la populații foarte inferioare (selknamii din Țara de Foc, australienii din sud-est, andamanezii, negritoșii din Filipine). Radin contestă afirmația lui Schmidt că la aceste popoare ființa supremă ar apărea ca creatorul lumii. Radin ajunge la concluzia că noțiunea de ființă supremă la astfel de popoare înapoiate n-ar fi o credință religioasă — lipsește cultul —, ci doar „o noțiune filozofică". După el, această noțiune abstractă nu este caracteristică pentru întreaga comunitate, ci doar pentru un grup de indivizi — șamani, vraci, preoți. El scoate la iveală faptul că însuși Gusinde, unul dintre discipolii lui Schmidt, a recunoscut că informațiile cu privire la „monoteismul" indienilor din Țara de Foc se reduceau la cele căpătate de la un singur preot.

Radin susține că atît la triburile care n-au ajuns la agricultură, cît și la cele care practică agricultura, ființa supremă este elaborarea unui mic grup. La populațiile agricole, deosebirea ar fi că ființa supremă capătă din ce în ce mai mult caracterele unei clase sau ale unui grup privilegiat. Măsura în care aceasta este adevărat depinde mult de puterea dominației sociale și economice a mediului preoțesc. La indienii americani dakota și winnebago, la polinezieni sau în Africa răsăriteană, preoții înșiși recunosc că această noțiune este rezervată exclusiv mediului nobiliar-preoțesc.

Părerea lui Radin implică, în primul rînd, ideea că chiar înăuntrul grupelor sociale foarte înapoiate din punctul de vedere al evoluției economice-sociale există „personalități", ceea ce negau vechea etnografie și sociologie. Or, tocmai în ultimul timp, după cum am văzut, cu alt prilej[14], fenomenul personalității la populațiile cele mai inferioare a fost serios studiat și n-are nici un sens să fie negat decît cel mult în chip tendențios.

[13] P. Radin, *op. cit.*, p. 198.

[14] Vezi C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 155 și urm.

În al doilea rînd, teza lui Radin ar fi sprijinită şi prin faptul — de care ne vom ocupa amănunţit mai tîrziu — al capacităţii generalizării la primitivi.

Nu credem că această problemă se rezolvă numai pe calea analizei limbajului. Ni se pare tot atît de necesară analiza influenţării unui fenomen social ca existenţa personalităţii la culegători, culegători-vînători, asupra reprezentărilor. Aici trebuie energic înlăturată teza vechii sociologii despre „uniformitatea" absolută a indivizilor şi interpretarea mecanicistă a „reprezentărilor colective" (Durkheim). Aceste reprezentări colective, ca şi sentimentele şi normele colective, au o mare importanţă, o însemnătate specifică, pe care am subliniat-o în explicarea moralei primitive. Dar existenţa şamanului, a vraciului etc. este reală şi cu consecinţe însemnate pentru ideologia popoarelor primitive.

ATRIBUTELE MORALE ŞI OMNIPOTENŢA

Afirmaţia lui Schmidt şi a discipolilor lui că fiinţa supremă ar apărea întotdeauna ca încarnare a bunătăţii şi a dreptăţii nu este confirmată de fapte. O astfel de concepţie epurată, idealizată despre fiinţa supremă este specifică creştinismului. Aşa, de pildă, la populaţia yamana din Ţara de Foc şi la semangii din Peninsula malaeză, zeul suprem este calificat drept rău şi crud, fiindcă el este cel care a adus moartea pe lume.

În general, concepţia despre fiinţa supremă este tot timpul acoperită de reprezentările populare realiste, care nu idealizează, nu epurează, nu caută în zeul suprem o compensare, o consolare pentru suferinţa pămîntească. De altfel, în întreaga istorie a religiilor, monoteismul a avut de luptat cu *concepţiile dualiste*, care au exprimat amărăciunea şi nemulţumirea populară, convingerea adîncă despre *existenţa de netăgăduit a răului*.

Reprezentările religioase primitive nu s-au putut mulţumi cu fiinţa supremă, mai ales în ipostaza ei de bine şi dreptate. Setea adîncă de dreptate şi ideea escatologică a răsplăţii pentru conduita morală ireproşabilă etc. sînt produse *tîrzii* ale conştiinţei morale, îndurerate de tragismul vieţii în societatea în care domnesc asuprirea, violenţa, abuzurile, nedreptatea etc. (profeţii evrei).

La şilukii din Sudanul dinspre Nil se disting trei elemente : cultul zeului Yuok, cultul lui Nykang şi al regilor morţi şi cultul strămoşilor.

Etnografi ca soţii Seligman, care i-au studiat pe şiluki, s-au izbit de caracterul contradictoriu şi confuz al reprezentărilor lor despre Yuok. Pe de o parte, se vorbeşte despre el ca fiind fără formă şi invizibil, ca fiind o singură fiinţă şi totodată mai multe fiinţe şi, în general, (ceea ce a subliniat şi Frazer), ca fiind indiferent faţă de viaţa oamenilor simpli ; pe de altă parte, se afirmă că el este cel care trimite ploaia şi bolile. Demn de remarcat este faptul că şilukii consideră că Yuok este neputincios fără Nykang, ceea ce exclude omnipotenţa specifică dumnezeului din religiile monoteiste. Într-o rugăciune citată de soţii Seligman, după Hofmayr, se schiţează o imagine a lui Yuok asemănătoare lui Jehova.

„Vin cu rugăciunea mea la tine Yuok, zeu generos, zeu care ne aperi. M-am alipit lui Yuok şi sînt de temut pentru duşmanii mei, care de-abia mai cutează să mă atace".

Pe de altă parte, soții Seligman au găsit ei înșiși un imn în care se spune : „Te cinstim, tu ești zeul. Apără-ne, sîntem în mîinile tale, apără-ne, salvează-ne. Tu și Nikang sînteți creatorii, oamenii sînt în mîinile voastre, iar tu, Nikang, ești cel care îl însoțești pe zeul care salvează și dă ploaia. Ție îți aparține soarele, ție rîul, tu ești Nikang".

Din convorbirile lor cu indigenii, soții Seligman au ajuns la concluzia că Yuok nu numai că împarte puterea cu Nikang, dar adesea este confundat cu un spirit oarecare, cu mana, în sfîrșit cu tot ce-i misterios, supranatural și incomprehensibil.

La populația africană Mboli, zeul suprem n-ar fi, după Evans-Pritchard, decît agentul care permite să funcționeze magia : „Mboli i-a dăruit omului magia și tot el face ca magia să fie eficace, sau, dimpotrivă, oprește efectele ei".

După cum se vede, Mboli împarte puterea cu străvechea magie, pe care n-a putut-o înlocui.

Lipsa atributelor morale a fost constatată de către Paul Radin la indienii winnebago, asupra cărora a scris o monografie. În cele mai vechi mituri ale indienilor winnebago, mituri în jurul eroilor civilizatori, se vorbește despre două divinități superioare : spiritul bun, creatorul pămîntului, și spiritul rău, kereshgunina. Radin arată că ei nu sînt descriși ca niște creatori și că pot fi interpretați doar ca niște „șefi" ai spiritelor (numai în mitul care povestește originea dansului — leac de boală, Făcătorul pămîntului apare ca creator și ființă supremă).

Diversele mituri winnebago permit să se urmărească evoluția Făcătorului pămîntului. La început el n-a fost decît un spirit, care n-avea nimic de-a face cu creația lumii și fără să aibă mai multă putere decît kereshgunina. Apoi a devenit ființa supremă, care, într-un mit, îl creează pe kereshgunina.

În miturile winnebago referitoare la creație, ființa supremă se creează într-o anumită măsură pe sine însăși. După ce creează animalele, ființa supremă îl creează și pe om, dar rămîne în fața problemei : cum să-l apere pe om de toate ființele rău-voitoare, *asupra cărora ființa supremă n-are putere*?

În mitologia winnebago, omul este ființa cea mai slabă și mai neajutorată. De aceea ființa supremă trebuie să trimită pe pămînt o serie de eroi civilizatori, meniți să-l apere pe om. Este remarcabil de clar exprimată ideea slăbiciunii omului ; ființa supremă spune unuia din eroii civilizatori trimiși pe pămînt : „Te vei duce pe pămînt. Ultimul meu gînd a fost crearea acestei ființe cu două labe, cea mai jalnică dintre creaturi, din toate punctele de vedere. Ei vor fi exterminați și tu trebuie să-i ajuți" [15].

Radin observă că ființa supremă împarte omnipotența, omniștiința, omniprezența și imortalitatea cu alte ființe supranaturale și nu se poate afirma că ea dispune de atotputernicie. „Cît despre vreo inalterabilă bunătate și dreptate, — despre acestea nu există nici urmă. Aceste atribute joacă un mare rol în teoriile morale ale indienilor winnebago, dar n-au nici o legătură cu ființa" [16].

---

[15] P. Radin, *The Winnebago Trickster*, p. 350 — 351, apud *op. cit.*, p. 207.
[16] *Ibidem.*

Mai trebuie remarcat că în mitologia winnebago, „Creatorul" este el însuși creat, iar unele mituri îl arată într-o situație cu totul lipsită de măreție : el este un copil mic, un nou-născut, care începe să-și miște membrele, apoi capul, în sfîrșit, deschide ochii. În acest moment „se naște" și începe să plîngă ca orice nou-născut.

Analizînd miturile polineziene despre ființa supremă Io, Radin scoate în evidență caracterul ei *abstract, speculativ*. Noțiunea de Io a fost elaborată de către preoții aleși din rîndurile nobililor maori. Io este atotputernic, totul depinde de el, toate fenomenele îi sînt subordonate. „A trăi înseamnă a-i asculta poruncile, a nu-l asculta înseamnă a muri". Radin crede că poate afirma că „aici nu mai avem de-a face de loc cu religie, ci cu speculații filozofice" [17]. Dar o astfel de afirmație contravine însăși caracterizării de mai sus : „A trăi înseamnă a-l asculta, a nu-l asculta înseamnă a muri". Nu putem fi de acord cu Radin nici cînd el afirmă că „primitivii n-aveau cîtuși de puțin nevoie de un astfel de concept —, el nu era cerut de nici un aspect social, economic sau politic al nici unei societăți primitive oricît de complexe ar fi ea. El (conceptul) rămase apanajul cîtorva teologi și n-a putut fi utilizat" [18].

Exemplul cu Io polinezian, integrat în ansamblul vieții sociale și ideologice a polinezienilor (vezi, de pildă, folosirea tabuului), în societățile primitive în care s-a descompus comuna primitivă și a apărut asuprirea socială [19], ne arată că acest concept nu era cerut de mase, dar a putut fi totuși impus de către păturile dominante.

După cum se va vedea, o scurtă trecere în revistă, de fapt o comparație între ființele supreme ale primitivilor și dumnezeii societăților pe clase — relevă deosebiri profunde, care nu pot fi explicate altfel decît pe baza concepției marxiste despre funcția socială a religiei.

ZEII CEREȘTI

Teza lui Radin despre făurirea sau „construcția filozofică" a ființei supreme de către un grup de preoți, deși are elemente pozitive, nu ține seamă totuși de răspîndirea mare a ființelor supreme ca zei cerești. În lucrările lui nu este pusă această problemă, care nu poate fi ocolită și care pe savanți ca Pettazzoni i-a îndemnat la cercetări monografice.

Zeii cerești constituie un argument important din punct de vedere marxist, împotriva „monoteismului primordial". Imensa majoritate a exemplelor etnografice arată cît de deosebiți sînt zeii cerești de dumnezeii societăților pe clase, dovedește că ei reprezintă antropomorfizări ale cerului deosebite de zeii cerești ca Varuna sau dumnezeul *Vechiului testament*, caracterizați prin „suveranitate", care reflectă de fapt suveranitatea pămîntească.

Lupta misticizanților contemporani împotriva evoluționismului n-are nici o șansă de succes atunci cînd vrea să nege rolul imens pe care l-a jucat animismul. (Ceea ce nu înseamnă, firește, că o dată cu animismul

[17] *Ibidem*, p. 209.
[18] *Ibidem*.
[19] Vezi H. Webster, *Le tabou*, Paris, Payot, 1952.

trebuie acceptate necritic alte teze ale şcolii evoluţioniste). Animismul nu este însă o simplă explicare cauzală, cum interpretau în chip idealist evoluţioniştii englezi. Rădăcinile lui reale sînt, în concepţia marxistă, pe de o parte, neputinţa omului în faţa naturii, pe de altă parte, solidaritatea gentilică. Nimic mai firesc ca omul primitiv să fi însufleţit cerul, după cum a însufleţit mai tîrziu pămîntul („Pămîntul-mamă"), apele, pădurile etc. Nimic mai firesc ca el să fi ajuns să proiecteze relaţii familiale între el şi fiinţa supremă sau între el şi eroii civilizatori, ca mijlocitori ai fiinţei supreme, aşa cum totemismul este o altă pildă de proiectare mistică a relaţiilor gentilice.

Această însufleţire animistă a cerului, această antropomorfizare: cer — zeu ceresc — tată — nu este însă nici dominantă, nici actuală; adesea, zeul ceresc este foarte depărtat, absent sau foarte abstract. Nu ni se pare satisfăcătoare nici una din explicaţiile care se dau pentru a lămuri caracterul abstract sau absent al fiinţei supreme: „construcţie speculativă a grupului de preoţi, care vor să dea o unificare reprezentărilor" (Radin) sau explicaţia că: „aceşti zei cereşti supremi au putut fi transformaţi în concepte filozofice, deoarece hierofania uraniană ea însăşi putea să se transforme într-o revelaţie metafizică" [20].

Atunci cînd se mărgineşte să redea faptele fără interpretări speculalative, Eliade arată că aproape *orice* lucru sau fenomen al naturii (soare, lună, pămînt, ape, pietre, animale) l-a ispitit pe primitiv să-l sacralizeze, să-l considere un *receptacol de putere* (Kratofanie, Kratos = forţă). Primitivul n-a aşteptat *altceva* de la zeii cereşti decît a aşteptat de la divinităţile ctoniene (ctonos = pămînt), de la plante, animale, soare, pietre sacre etc. Lipsa puterii asupra naturii a determinat dialectica iluzionării în *panto-craţia* — pentru a spune astfel — lumii, credinţa în magie, ca şi în zei cereşti. Ce caută aici „revelaţia metafizică", sentimentul „transcendenţei" şi alte concepte speculative, cu totul străine omului primitiv?

În problema zeilor cereşti, autorul susţine că, deşi în concepţiile politeiste „istoria a acţionat cu o cu totul altă intensitate" [21] reprezentările religioase politeiste (deci în cadrul unor societăţi diferenţiale, avînd regi, aristocraţie, cler etc.) „sînt dominate de ceea ce am numi „tendinţe spre arhetip". Oricît de multiple şi diverse ar fi compozantele care intră într-o creaţie religioasă (adică într-o formă divină, rit, mit, cult), expresia lor tinde să revină mereu la arhetip. Ca urmare, în cursul examinării sumare a cîtorva divinităţi cereşti din religiile politeiste vom putea să ne dispersăm de a cunoaşte „istoria" fiecăreia..." [22].

Istoria religiilor şi teoria marxistă a valorilor nu se pot „dispensa" de istoria zeilor cereşti şi a altor reprezentări religioase, pentru că tocmai această analiză istorică luminează *deosebirile* dintre „valorile" religioase ale primitivilor şi cele din religiile societăţilor divizate în clase, *demonstrează* nu „structura" atemporală, ci evoluţia istoric determinată a acestor „valori".

Eliade însuşi, îmbinînd interpretarea fenomenologiei cu faptele istorice, recunoaşte că un element nou, frapant al zeilor cereşti este „*suve-*

[20] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 63.
[21] *Ibidem*, p. 63.
[22] *Ibidem*.

ranitatea lor"[23]. Aceşti zei apar ca „stăpîni" ai lumii. „Prin urmare, în religiile numite politeiste (dar dece nu şi monoteiste? — *C. I. G.*) nu se poate totdeauna vorbi despre zei ai cerului fără a ţine seama de acest nou element care este suveranitatea; deşi derivă din prerogativele cereşti, el constituie, în el însuşi, o nouă valorizare religioasă a „puterii" şi tinde să modifice în chip sensibil profilul divinităţii"[24].

După cum se va vedea, după cum au recunoscut şi alţi istorici ai religiei, acest nou element nu este cîtuşi de puţin un efect al „puterii" care îl fascinează pe primitiv şi pe care caută să o obţină prin magie, rugi şi jertfe către strămoşi, eroi, demiurgi etc. *Noua* putere este de altă natură, reflectă o nouă structură socială, noi raporturi între oameni: „suveranul" ceresc este reflexul despotului pămîntesc şi nu poate fi redus la un „arhetip" al zeului ceresc, la o „structură" metafizică.

Nimic mai firesc ca bolta cerească, prin imensitatea ei, prin asocierea cu o fiinţă supremă sau chiar fără această asociere, prin faptul că a fost considerat drept izvorul căldurii şi al ploilor — asociere cu soarele — să fi devenit un focar al speculaţiilor mitologice, iar mai tîrziu, în societăţile cu diferenţiere socială, teologice. De la început trebuie repetat că cerul nu reprezintă într-un mod deosebit sacrul. El nu este o altă lume — ca în teologia creştină — la care omul s-ar grăbi să ajungă pentru o viaţă veşnică, nu constituie un cosmos consolator, un lăcaş al răsplăţii, al dreptăţii şi fericirii. Pentru primitiv, cerul nu este mai mult „altceva" (*das Andere* al lui R. Otto), un izvor special de teroare şi adoraţie. În foarte multe mituri — mai ales ale indienilor americani — lipseşte complet nota de „transcendenţă". Cerul nu este trăit ca un sediu de valori supraterestre, ci, asemenea altor fenomene ale naturii, este considerat valoros pentru că este „puternic".

Etimologia unor zei cereşti la unele triburi de indieni americani arată foarte limpede că zeul ceresc este apreciat ca o „valoare" doar pentru acelaşi motiv pentru care se consideră că orice fenomen mai mult sau mai puţin insolit are forţa magică. La irochezi, tot ceea ce-i *orenda* (echivalentul irochez pentru *mana*) se numeşte *oki*, iar sensul cuvîntului *oki* pare să fie „cel de sus"[25]. La indienii sioux, aceeaşi noţiune de forţă magică este redată prin cuvîntul *wakan*, foarte apropiată de cuvîntul *wakán*, *wankar*, care la indienii dakota înseamnă „sus". Soarele, cerul, fulgerul, stelele etc. au wakan, care a fost personificată de către misionarii creştini în „Wakan" (Domnul).

Există deci o prezenţă difuză a forţei magice atît în cer (antropomorfizat sau nu), cît şi în soare, lună, spaţiile siderale. Cu alte cuvinte: fiinţa supremă, iar mai tîrziu zeii (în politeism) sau Dumnezeu *şi-au sorbit prestigiul din forţa magică a cerului* iar nu cerul a devenit sacru, fiindcă a fost considerat lăcaşul divinităţilor sau divinităţii. Sîntem de acord cu Eliade că este greu de precizat *în fiece caz particular* momentul în care cerul ca receptacul de forţă magică a cedat locul unei divinităţi. Dar urmărirea în linii largi a evoluţiei zeilor cereşti arată că există totuşi *o direcţie, un sens univoc*: de la mana spre zei cereşti suverani.

[23] *Ibidem, p.* 64.
[24] *Ibidem.*
[25] R. Pettazzoni, *Dio* I. Roma, 1922, p. 310.

Pentru teoria marxistă este importantă precizarea că la origine n-a existat o „revelație" a divinității (a dumnezeului de tip creștin — W. Schmidt), ci doar dialectica, descoperită de Marx, a compensării neputinței prin iluzionarea captării puterii magice. Zeii cerești primitivi sînt încă foarte străvezii și cu trăsături naturiste, — aceasta se vede din numeroasele exemplificări pe care le dă Pettazoni. Deși contestă justețea tezei lui Pettazzoni, care ar reduce zeii cerești la „o simplă personificare mitică a bolții cerești", M. Eliade arată și el că Bayame, divinitatea supremă a triburilor din sud-vestul Australiei, este conceput ca părintele soarelui și al lunii. Caracterul lui creator se trage din faptul că face să cadă ploaia și este atoateștiutor, din faptul că este o personificare a cerului.

În general, conchide Eliade, se poate spune despre aceste ființe divine australiene că „ele și-au păstrat, sub o formă mai mult sau mai puțin integrală, legăturile lor directe, concrete cu cerul, cu viața siderală și meteorică" [26].

La alte triburi australiene de pe coasta de răsărit a Australiei s-a găsit o ființă supremă, al cărui nume (Daramulun) este esoteric; cunoașterea numelui și a imaginilor lui grosolane din lut este interzisă femeilor și copiilor, fapt care subliniază caracterul lui magic. Foarte semnificativ este de asemenea faptul că în mitologia acestor triburi se afirmă că Daramulun a trăit o bucată de vreme pe pămînt și că el a fost acela care i-a învățat pe oameni riturile de inițiere (Howitt). Aceasta înseamnă că Daramulun este pe jumătate erou civilizator, fapt care, după cum s-a văzut, face să crească deosebirea dintre zeul ceresc primitiv și dumnezeul ebraic, creștin sau musulman.

În ce-l privește pe Bundjil, ființa supremă a triburilor Kulin, el este considerat creator al lumii, dar care, după creație, a trecut drepturile asupra cerului fiului său, iar drepturile asupra pămîntului fiicei sale, apoi s-a retras din lume. El ilustrează tipul divinității supreme *inactive*, *absente*, *inactuale*, ceea ce face ca, *în general*, chiar cînd li se adresează rugăciuni directe și joacă un rol important în riturile de inițiere, ființele supreme „să fie necontenit împinse la periferia vieții religioase pe punctul de a cădea în uitare" [27]. Dar de ce cade divinitatea supremă în uitare, de ce nu există un cult, o manifestare vie a sentimentelor de teamă, adorație etc.?

Eliade constată că „... alte forțe sacre — mai apropiate omului, mai accesibile experienței lui cotidiene, *mai utile*, sînt acelea care îndeplinesc rolul preponderent" [28]. Această constatare importantă trebuie să o extindem asupra tuturor divinităților primitive. Dar aceasta înseamnă *anularea tezei teologice-aprioriste* a lui W. Schmidt și a școlii lui.

Vom insista mai întîi asupra absenței cultului și a inactivității zeității supreme, pentru a încheia cu demonstrarea caracterului ei naturist.

La populațiile străvechi din India Risley și Geden au găsit urmele unei divinități, mai curînd „ o amintire vagă decît o forță activă" care este lipsită de orice cult. În Arhipelagul andamanez, la una din cele mai primitive populații din Asia, despre zeitatea Puluge se spune — atunci cînd

[26] M. Eliade, *op. cit.*, p. 50.

[27] *Ibidem*, p. 51.

[28] *Ibidem* (subl. ns.).

plouă — că a coborît pe pămînt pentru a-şi căuta hrană. Divinitatea supremă apare sub o înfăţişare foarte omenească, supusă aceloraşi nevoi ca şi oamenii.

Paul Schebesta, care i-a studiat pe pigmeii andamanezi, a arătat că ei n-au nici un fel de cult pentru Puluge, nu cunosc nici un fel de rugăciune sau jertfe.

Martin Gusinde, un discipol al lui W. Schmidt, care pretinde că a găsit „monoteism primordial" la vînătorii selknam din Ţara de Foc, recunoaşte că, deşi divinitatea supremă „Locuitorul cerului" apare ca un creator „atotputernic", *strămoşii* sînt consideraţi ca fiind aceia care au isprăvit crearea lumii. „Locuitorul cerului" este de asemenea izolat şi retras din lume, absent şi indiferent faţă de ceea ce se petrece pe pămînt. Nu există magini, nu există preoţi. Nu i se adresează rugăciuni decît în caz de boală.

La populaţia semang din Malaia, fiinţa supremă Kari împarte puterea cu Ple, o altă divinitate, care îi este subordonată. Ple este acela care ar fi creat pămîntul şi oamenii. Skeat şi Plagden arată că semangii nu-l consideră pe Kari, în mod precis, drept nemuritor.

Trăsăturile lui Kari sînt grăitoare : el nu monopolizează toate atributele şi capacităţile, nu-i omnipotent, ci depărtat, absent şi înlocuibil. Kari, ca şi alte divinităţi supreme primitive, este o figură ştearsă. Eliade constată şi el că această divinitate este incapabilă, „prea depărtată de oameni pentru a le satisface numeroasele nevoi religioase, economice şi vitale" [29].

Acceptînd şi preluînd o serie de exemple şi interpretarea de bază din lucrarea lui Frazer *Zeii cereşti*, Eliade constată că, „... de fapt, în religiozitatea primitivă, fiinţele cereşti supreme nu joacă nicăieri un rol de prim plan" [30]. O astfel de constatare îşi cere însă o explicaţie. Dacă am acceptat-o pe aceea pe care o oferă autorul : că *la început* ar fi existat credinţa în fiinţele cereşti, *apoi* oamenii, constatînd ineficacitatea, caracterul abstract şi inactiv al fiinţelor supreme l-ar fi înlocuit prin forţe mai dinamice, mai active, mai „utile", rămîne fără răspuns întrebarea : dar de ce au fost imaginate fiinţe cereşti primordiale dacă nu pentru faptul, admis de autor, că apar ca receptacul al puterii? Dacă fiinţele cereşti nu joacă la primitiv un rol de „prim plan", în timp ce în cursul istoriei ulterioare a societăţii au ajuns să devină unice şi dominante, nu trebuie să căutăm baza explicaţiei în istoria socială însăşi ?

„Valoarea" sau ficţiunea religioasă are, în societatea primitivă, aşa cum a fost studiată începînd din veacul al XIX-lea, izvoare variate. Este adevărat că este foarte greu de stabilit o istorie precisă, cu ambiţiile evoluţionismului, a genezei acestor „valori" dintr-o necesitate, care s-ar înfăţişa ca o succesiune liniară de la comuna primitivă la statul despotic asiro-babilonian, egiptean etc. Dar dacă s-au găsit reprezentări de fiinţe supreme cu caracter naturalist sau chiar cu atribute morale, nu există nici un motiv pentru a ignora sau sfida raportul dintre „valoarea" religioasă (în speţă reprezentarea fiinţei supreme) şi structura socială. La popoarele numite primitive, fie că ele se află pe treapta economică de culegători, vînători sau agricultori, fiinţa supremă este altceva decît dumnezeul religiilor monc-

[29] *Ibidem*, p. 54.
[30] *Ibidem*, p. 56.

teiste. Şi această deosebire calitativă o găsim în *atitudinea omului* primitiv faţă de „valoarea" religioasă : 1) aceasta se înfăţişează ca *polivalentă*, iar nicidecum sub semnul dominanţei fiinţei supreme ; 2) însăşi această fiinţă supremă este *lipsită* de atributele specifice ale divinităţilor supreme din religiile monoteiste. De ce ? Pentru că în societatea primitivă lipseşte asuprirea de clasă, lipseşte toată acea psihologie socială, acea viaţă afectivă caracterizată prin teamă, supunere şi ascultare necondiţionată faţă de clasa dominantă şi vîrful ei — despotul, satrapul, faraonul, regele. La primitivi, fiinţa supremă nu a putut să se detaşeze ca o valoare supremă, absolută, exclusivă, pentru că, chiar în societăţile în care comuna primitivă s-a descompus cel mai mult şi în care au apărut şefi puternici şi regi, puterea lor politică a fost ţinută în cumpănă de către puterea tradiţională a ginţii şi de persistenţa formelor religicase tradiţionale : magie, mana, totemism, manism, apoteozarea eroului sau „mîntuitorului", politeism.

În al doilea rînd : în istoria societăţii divizate în clase, asuprirea a ajuns să creeze climatul pentru un tip de *religie etică* sau *morală religioasă* cum nu exista în societatea primitivă. Budismul, zoroastrismul, revolta etică a profeţilor în Iudeea, şi, în sfîrşit, creştinismul sînt fenomene de compensare a suferinţei pe calea etico-religioasă. Astfel de religii sînt specifice *numai* pentru societăţi în care suferinţa a devenit pentru om o problemă centrală, în care ideea desăvîşirii morale sub egida unui reformator, a unui întemeietor de nouă religie devine *valoarea supremă*.

Astfel de fenomene nu există în societăţile primitive, pentru că lipsesc cauzele economice şi sociale, lipseşte — pe plan antropologic — acea suferinţă care împinge la transcenderea lumii reale, lipseşte şi n-are nici un rost să acceptăm termenul de „mîntuitor" (Heilbringer) pe care l-a introdus Ehrenreich. La primitivi, „mîntuirea" spirituală, asociată cu ideea păcatului, a vinii etc. n-are sens. „Eroul salvator" este fiinţa semidivină care salvează dintr-o situaţie dificilă, reală [31]. În riturile iniţiatice, după cum au arătat Frazer, Gennep, Radin şi alţii, *caracterul social*, trecerea la o nouă situaţie socială, dobîndirea unui nou statut social de către adolescent este fenomenul dominant. Primitivul nu vrea şi nu poate concepe să fie „mîntuit", adică să scape de lumea pămîntească (nirvana), nu-l interesează *mîntuirea morală* (căci acesta este sensul frapant în religiile mîntuirii), nu vrea nici să introducă o eticizare a lumii, nu crede într-o „ordine morală" care înlocuieşte ordinea cosmică (zoroastrism). Primitivul nu crede că va obţine mîntuirea dacă va fi moral : acest tîrg, această idee a obţinerii încetării suferinţei printr-o conduită morală ireproşabilă nu-i specifică decît pentru religiile mîntuirii.

[31] Vezi C. I. Gulian, *Omul în folclorul african*, Bucureşti, E. L. U. 1967, p. 227 — 263.

CERCETAREA ȘTIINȚIFICĂ ÎN INSTITUTUL DE FILOZOFIE

DE

AL. POSESCU

În cei, în curînd, douăzeci de ani care au trecut de la înființarea Institutului de filozofie, activitatea de cercetare științifică în cadrul acestui așezămînt de cultură s-a bucurat permanent de sprijinul și îndrumarea conducerii de partid și de stat din țara noastră.

Institutul de filozofie a funcționat inițial, începînd din toamna anului 1949, ca secție a Institutului de istorie și filozofie al Academiei (1949 — 1953). Începînd din anul 1953, funcționează ca institut de sine stătător în cadrul unităților similare ale Academiei, fiind organizat în următoarele secții și sectoare : materialism dialectic, materialism istoric, etică, estetică și istoria filozofiei.

În primii săi ani de activitate, institutul grupa un număr redus de cadre, în marea lor majoritate tinere, lipsite de experiență științifică de specialitate. În această perioadă, activitatea institutului s-a concentrat îndeosebi asupra valorificării critice a gîndirii filozofice românești și universale ; menționez că au fost elaborate totodată și studii de materialism dialectic și istoric care se integrau în acțiunea de răspîndire a filozofiei marxist-leniniste.

În felul acesta, încă de la începuturile activității sale, institutul a constituit, sub continua îndrumare a partidului, unul dintre principalele așezăminte de cultură superioară în care s-au format cadre de cercetare în domeniul filozofiei marxiste. Cu toate deficiențele în ce privește organizarea mai sistematică a dezvoltării acestor cadre, se impune faptul de netăgăduit că, de la înființare și pînă astăzi, s-au format și se formează în institut cercetători bine pregătiți în problemele materialismului dialectic și istoric, cadre care au elaborat o bună parte din lucrările de gnoseologie, epistemologie, sociologie, teoria filozofică a culturii, estetică, etică, istoria filozofiei românești și universale, apărute la noi în anii puterii populare.

Trebuie să remarcăm de asemenea faptul că aceste lucrări, care, mai cu seamă în primii ani, cu toate că nu au fost lipsite de influențele dogma-

Rev. filoz., **16**, 8, București, 1969, p. 981—988

tismului, ale citatomaniei — influențe care se manifestau pe atunci și în alte sectoare ale frontului ideologic — au avut în momentul elaborării lor acel nivel care le-a făcut utile în viața ideologică și culturală a țării noastre, cele mai multe intrînd ca lucrări de referință în bibliografia învățămîntului de partid și de stat. Unele dintre ele s-au bucurat și de aprecieri internaționale și au fost traduse integral sau parțial în diferite alte limbi și editate în țări ca U.R.S.S., Franța, Mexic, Argentina etc.

În unele domenii de specialitate au fost elaborate lucrări de pionierat în cadrul cercetării filozofice marxiste. În redactarea multora dintre aceste lucrări, institutul a atras specialiști din diferite alte domenii cu care a colaborat, folosind competența lor în specialitate și orientîndu-i în lumina filozofiei marxiste.

O activitate științifică de nivel mai înalt se remarcă în ultimul deceniu și, mai ales, după Congresul al IX-lea al P.C.R., care a creat condițiile unei activități creatoare, lipsită de îngustime, de dogmatism și în domeniul filozofiei.

În domeniul istoriei filozofiei românești, cercetările au pornit de la cerința valorificării critice a patrimoniului gîndirii românești. În decurs de aproape două decenii s-a desfășurat o activitate sistematică de cercetare, în spiritul metodologiei marxiste, a principalelor curente și personalități din istoria gîndirii românești, despre care se scrisese cu totul sporadic în trecut. Numeroase studii publicate în reviste sau în volume, monografii, lucrări de sinteză au pus în lumină tradițiile umaniste, iluministe și raționaliste ale gîndirii românești din trecut, au valorificat gîndirea social-politică progresistă, democratică și revoluționară, precum și tradițiile gîndirii materialiste. Perioade întregi ale gîndirii românești din trecut au fost astfel pentru prima oară temeinic cercetate (secolele XV—XIX). Pot fi amintite ca realizări mai importante în acest domeniu cele trei volume de studii apărute sub titlul *Din istoria filozofiei în România* (1955 — 1960), premiate de Academia Republicii Socialiste România, monografiile despre mari personalități ale gîndirii românești, ca : *N. Bălcescu* (de C. I. Gulian), *V. Conta* (de N. Gogoneață), despre *Filozofia marxistă în România* (de R. Pantazi) și prima **lucrare de sinteză** de pe poziții marxiste asupra istoriei filozofiei românești — *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România* (1964), lucrare utilizată în învățămîntul de partid și de stat (sub redacția acad. C. I. Gulian, S. Ghiță, N. Gogoneață, C. Joja, R. Pantazi, Al. Posescu). Menționăm însă că în aprecierea unor personalități a căror gîndire prezintă aspecte contradictorii s-a procedat unilateral, schematic, înregistrîndu-se doar aspectele negative, ce trebuiau combătute, minimalizîndu-se astfel contribuția lor la dezvoltarea gîndirii românești. De asemenea, a fost insuficient cercetată filozofia românească din secolul al XX-lea, în mare parte datorită unei concepții înguste, purtînd încă urme ale dogmatismului și rigidității în valorificarea gînditorilor controversați.

În ultimii ani, cercetările istoriografice s-au orientat în direcția aprofundării unor perioade importante, a unor curente mai puțin cunoscute din istoria gîndirii românești și a valorificării mai comprehensive a gîndirii românești din secolul al XX-lea. Pot fi citate, în acest sens : culegerea *Curente și orientări în istoria filozofiei românești* (1967), *Antologia gîndirii românești* (secolele XV — XIX) (1967, sub redacția acad. C. I. Gulian,

S. Ghiță, N. Gogoneață, C. Joja, R. Pantazi, Al. Posescu), monografiile din anii 1964 — 1967 despre *Filozofia lui Dimitrie Cantemir* (de Dan Bădărău), *S. Bărnuțiu* (de R. Pantazi), *A. D. Xenopol* (de N. Gogoneață și Z. Ornea) și studiile despre *P. P. Negulescu, C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, M. Florian, D. Gusti* etc. Totodată, s-a continuat elaborarea unor studii ce combat ideologia retrogradă, conservatoare, iraționalistă sau concepțiile care fac apologia capitalismului (studii despre trăirism, neoliberalism etc.).

În domeniul *filozofiei universale* s-au publicat într-o primă perioadă volume de texte alese din operele clasicilor filozofiei universale, cu studii introductive și note, trecîndu-se ulterior la traduceri integrale în limba română a unor opere ale clasicilor filozofiei universale, cele mai multe din ele apărînd la noi pentru prima oară, precum și la publicarea unor monografii critice de pe poziții marxiste asupra clasicilor filozofiei universale, ca și asupra principalelor curente ale filozofiei universale, cu precădere contemporană, din care citățm : *Goethe și problemele filozofiei* (C. I. Gulian, 1957), *Metodă și sistem la Hegel* (C. I. Gulian, vol. I, 1957, vol. 2, 1963), *Începuturi ale materialismului modern* (Al. Posescu, 1962), *Intuiționismul lui Henri Bergson* (Clara Dan, 1965).

Însemnătatea acestor lucrări, precum și a altora similare — din care unele în acest moment în curs de apariție iar altele în stadiu înaintat de elaborare — constă în aceea că, pe linia indicațiilor date de documente ale partidului nostru și îndeosebi de acelea ale Congresului al IX-lea al P.C.R., ele au supus unei reconstituiri și explicări științifice pe temeiul materialismului istoric, precum și unei analize critice și unei valorificări marxist-leniniste diferite concepții din gîndirea filozofică și social-politică universală, mai vechi sau mai noi.

Relevăm însă, în același timp, că preocupările istoriografice trebuie să acorde un interes mai susținut istoriei filozofiei marxiste, domeniu în care au apărut pînă acum prea puține lucrări. Credem că este necesar ca, pe lîngă studiile referitoare la răspîndirea și dezvoltarea filozofiei marxiste în România, să existe un interes susținut pentru studiile referitoare la dezvoltarea contemporană a filozofiei marxiste pe plan mondial, îndeosebi pentru soluțiile variate, nuanțate și specifice diferitelor țări și situații istorice, pe care filozofii marxiști din secolul nostru le cercetează în lucrările lor, în dezbatere amplă cu pozițiile nemarxiste și antimarxiste.

În prezent, au apărut sau sînt în curs de apariție studii critice asupra unora din principalele curente ale filozofiei universale contemporane — existențialism, neospiritualism, pragmatism. Lipsesc, deocamdată, cercetări ample și complete de istorie a filozofiei universale contemporane — aceasta datorită, pe de o parte, numărului redus de cadre specializate în acest domeniu, iar pe de altă parte subaprecierii îndelungate a acestei problematici.

În domeniile materialismului istoric și sociologiei, obiectivul studiilor efectuate a fost analiza și generalizarea teoretică a unora din transformările esențiale înfăptuite în țara noastră în procesul construirii noii orînduiri. S-au studiat cu precădere problemele formării conștiinței socialiste la diferite grupuri sociale din țara noastră (volumul colectiv *Dezvoltarea conștiinței socialiste în Republica Populară română*, 1961, sub redacția

prof. M. Breazu, distins cu Premiul Academiei), precum și probleme privind legile sociale obiective, determinismul istoric, rolul factorului subiectiv în procesul istoric, funcțiile statului socialist ș.a. Dintre aceste studii, menționăm cartea *Dialectica construirii socialismului* (1964) de Mihail Cernea.

Numeroase din lucrările elaborate de cercetătorii institutului au contribuit la analiza transformărilor sociale revoluționare, la explicarea bazelor științifice ale politicii partidului, la cercetarea și generalizarea experienței istorice proprii a poporului nostru în construirea socialismului. Ele au răspuns astfel, în diferite etape, cerințelor și sarcinilor științelor sociale, necesităților frontului ideologic în momentul respectiv. Putem spune însă că multe dintre aceste studii au purtat, într-o măsură sau alta, cum am mai arătat, amprenta unor tratări simpliste, a dogmatismului și a unei viziuni idealizate asupra proceselor sociale, insuficient cercetate sub aspectele lor concrete.

Preocuparea pentru investigarea cît mai adecvată și sistematică a realităților noastre a determinat orientarea colectivului de materialism istoric către cercetările sociologice de teren. Ele au fost inițiate încă din 1961, adică într-un moment în care asemenea preocupări erau încă privite cu îndoială și cînd, practic, nici un alt colectiv științific de la noi nu făcea astfel de investigații. Rezultatele acestei orientări spre problematica concretă a sociologiei s-au materializat în cîteva volume realizate pe baza cercetărilor de teren, apărute sau în curs de apariție. Inițierea reluării cercetărilor sociologice, precum și dezbaterile suscitate cu acest prilej au contribuit la creșterea interesului general pentru sociologie, apropiind de institut cadre din afară, interesate de această problematică și la reactivarea acestor cercetări cu veche tradiție în țara noastră și în alte colective științifice sau didactice.

Un serios pas înainte spre abordarea mai profundă a anumitor fenomene și procese fundamentale ale realității noastre l-a constituit lucrarea *Profilul spiritual al clasei muncitoare în socialism* (1964), sub redacția lui H. Cazacu, M. Cernea, Gh. Chepeș și Constantin Vlad, distinsă cu Premiul Academiei. În vederea elaborării acestei lucrări s-au efectuat investigații sociologice în cîteva mari întreprinderi industriale, utilizîndu-se o metodologie nouă în raport cu tradițiile sociologiei gustiene și punîndu-se în evidență, pentru prima oară, fenomene specifice în dezvoltarea conștiinței socialiste din țara noastră. Trebuie precizat însă că, alături de meritele sale, volumul a rămas tributar unei insuficiențe manifestate și în alte lucrări premergătoare de același gen : în cuprinsul lui este evidentă o anumită disproporție între aria de investigație relativ restrînsă și extinderea mult generalizată a concluziilor, slab fundamentate pe material faptic.

În lucrările ulterioare, a fost abordată îndeosebi sfera *sociologiei muncii industriale*, mai precis unele implicații și consecințe social-umane ale aplicării industriale a progresului tehnic contemporan. Aceste investigații au fost efectuate într-un număr mai mare de întreprinderi din diferite orașe ale țării și aparținînd la cinci ramuri industriale diferite. Menționăm, în acest sens, volumele : *Sociologia muncii*, *Mișcarea inovatorilor* (1967, de M. Cernea, Maria Micu, V. Dumitrescu) și *Integrarea profesională a muncitorului în întreprindere* (de Gh. Chepeș, Em. Drob, M. Popescu). În continuare au fost întreprinse alte investigații de sociologie industrială asupra

cauzelor și motivației fluctuației forței de muncă în întreprinderi, asupra căilor adaptării muncitorilor proveniți din mediul rural la cerințele socio-profesionale ale muncii în fabrică, asupra statutului și rolului inginerului în întreprindere etc. — cercetări care alcătuiesc substanța volumului intitulat *Sociologia muncii. Resursele umane ale întreprinderii* de M. Cernea, M. Popescu, H. Ene (sub tipar). Constatările, concluziile și recomandările acestor studii au și o eficiență social-economică practică, iar unele întreprinderi (de exemplu în județul Brașov) au luat măsuri pentru traducerea în viață a unor asemenea recomandări.

Pe tărîmul *sociologiei rurale*, în anii 1966—1967 s-a înfăptuit o cercetare complexă comparativă în două sate, pentru a descifra direcțiile, ritmul și „mecanismul" înscrierii colectivităților rurale pe traiectoria modernizării muncii și traiului, efectuîndu-se și cercetarea comparativă a unui sat monografiat în 1934 de școala lui Gusti. Volumul *Două sate. Structuri sociale și progres tehnic* (1969) de M. Cernea, Gh. Chepeș, V. Constantinescu, H. Ene, M. Micu și Elena Gheorghe înmănunchează rezultatele acestei cercetări.

Începînd cu anul 1967, au fost inițiate investigații de teren și în domeniul *sociologiei culturii de masă*, avînd ca scop examinarea funcției mijloacelor de comunicație de masă în difuzarea valorilor culturale și în satisfacerea nevoilor spirituale ale populației.

De asemenea, experiența metodologică acumulată pe tărîmul procedeelor și tehnicilor de culegere, analiza și interpretarea datelor au început să fie valorificate în volumele colective *Teorie și metodă în științele sociale*, care apar în Editura politică.

Preocupările de investigație sociologică au fost îmbinate cu elaborarea unor teme privind teoria generală a procesului dezvoltării socialiste a societății noastre. Unele rezultate sînt cuprinse în culegerea de studii *Dezvoltarea suprastructurii socialiste în România* (1966, sub redacția lui Al. Tănase și O. Chețan) și în lucrarea colectivă *Socialismul și progresul, Probleme teoretice* (1968, sub redacția lui Mihail Cernea și Constantin Petre, în colaborare cu Academia „Ștefan Gheorghiu"). O contribuție a fost adusă și la pregătirea manualului universitar de *Materialism istoric* (1967). Sînt în curs de elaborare lucrări despre geneza și specificul dezvoltării națiunii socialiste și a conștiinței naționale, unele rezultate fiind deja publicate. Se resimte cerința trecerii la lucrări de mai largă amploare teoretică, în special de filozofie socială, care să beneficieze și de posibilitățile generalizării materialelor faptice ale investigațiilor sociologice.

În domeniul teoriei cunoașterii și al logicii dialectice, un număr de cercetători au publicat în decursul anilor, dar mai ales după Congresul al IX-lea al partidului nostru, o serie de lucrări valoroase cu privire la categoriile materialismului dialectic: *Libertate și necesitate* (Al. Tănase), 1960, *Introducere în logica dialectică*, 1959, *Structura logică a gîndirii*, 1962, și *Elemente de epistemologie generală*, 1967 (H. Wald), de critică a principalelor curente ale filozofiei contemporane, *Neoraționalismul. Introducere în epistemologia neoraționalistă*, 1968 (Clara Dan), și studii despre existențialism, fenomenologie, structuralism.

În ultima vreme, gnoseologii din institut au analizat, în lucrări mai ample, raportul dintre realitate și limbaj, dintre cunoaștere și mit, dintre adevăr și probabilitate, dintre fapt și cunoaștere. Abordînd problemele

limbajului din unghiul de vedere al logicii, H. Wald s-a ocupat îndeosebi de problema raporturilor dintre vorbire, gîndire și realitate (*Realitate și limbaj*, 1968).

Colectivul de cercetători care au început să se ocupe sistematic și organizat de problemele general-teoretice ale științelor naturii s-a constituit în jurul anului 1960. În 1963, ei au încheiat lucrarea *Dialectica materialistă — metodologia generală a științelor particulare* (sub redacția acad. C. I. Gulian, prof. D. Bădărău și U. Tomin); lucrarea, redactată în colaborare cu un număr de oameni de știință din cadrul altor institute, reprezintă una dintre puținele monografii marxiste care își pun drept scop să analizeze în profunzime și multilateral legătura strînsă, organică dintre științele particulare și materialismul dialectic, precum și rolul de metodologie generală a filozofiei materialist-dialectice în cadrul cercetării științifice.

În strînsă colaborare cu o serie de specialiști de renume din domeniul matematicii, ciberneticii, astronomiei, fizicii, chimiei, biologiei, medicinii, antropologiei și psihologiei, același colectiv a elaborat lucrările *Despre previziunea științifică* (sub redacția acad. D. Dumitrescu și U. Tomin, 1965) și *Dialectica metodelor în cercetarea științifică* (1966, redactor responsabil U. Tomin). Cele două volume ale ultimei lucrări reprezintă o contribuție meritorie la analiza fenomenului de integrare a cunoașterii științifice.

Menționăm, de asemenea, lucrările lui Uroș Tomin *Rolul abstracțiilor în științele naturii* (1961), *Teoria rezonanței în chimie*, precum și lucrarea, recent apărută a lui I. Peatnițchi, *Dialectica vitalității organismelor* (1969).

Eforturile membrilor colectivului au fost îndreptate îndeosebi spre soluționarea unor probleme metateoretice sau filozofice ale fizicii, chimiei, biologiei, antropologiei. În aceste cercetări, ei se străduiesc să abordeze problemele menționate la nivelul cerut de știința contemporană, apelînd la realizările științelor amintite, precum și la concluziile unor discipline de mare sinteză, ca, bunăoară, teoria sistemelor, teoria informației, ciberneticii ș.a. Printre problemele cercetate care aduc un punct de vedere original, menționăm: problema structurii teoriei chimice (St. Popescu), problema suprareglării în biologie (I. Peatnițchi), problema evoluției materiei nevii (U. Tomin) și problema progresului materiei vii (N. Dumitru). Aceiași cercetători au abordat, de asemenea, și unele probleme ale științei despre știință (scientica). În cadrul acestor preocupări, amintim lucrările: *Știință, cercetare, producție. Probleme ale științei despre știință* (U. Tomin, 1968) și *Despre logica cercetării științifice* (I. Peatnițchi, 1968).

În domeniul esteticii, activitatea desfășurată pînă în anul 1960 nu a avut un caracter sistematic, organizat, neexistînd un sector de estetică în institut. Studiile și articolele elaborate de cercetătorii din institut în acei ani se bazau pe o informare științifică lacunară, iar tradițiile înaintate ale esteticii românești — din perioada interbelică mai ales — nu erau încă valorificate în suficientă măsură. O primă tratare mai nuanțată a funcției cognitive a artei o încearcă volumul *Cunoașterea estetică* (Marcel Breazu, 1960). Investigațiile în jurul artei dobîndesc o legătură mai strînsă cu cerințele dezvoltării culturii și vieții noastre spirituale în monografia colectivă *Educația estetică prin artă și literatură* (1964, sub redacția prof. Marcel Breazu), lucrare de pionierat în estetica marxistă în acest domeniu, la care, alături de cercetători din institut (Ion Pascadi și Grigore Smeu)

au participat un număr însemnat de colaboratori externi. Lucrarea are meritul de a fi cercetat, alături de categoriile de gust și ideal estetic, și domeniile specifice prin care se realizează educația estetică în diferite domenii (literatură, arte plastice, teatru, cinematografie), ca și pîrghiile sale concrete de realizare (mișcarea artistică de amatori, radio-televiziune). O strînsă legătură cu nevoile vieții a fost calitatea principală a monografiei colective *Estetica vieții cotidiene* (1966, sub redacția prof. Marcel Breazu și Anton Moisescu), distinsă cu Premiul Academiei, care analizează, cu colaborarea unor specialiști, o serie de probleme de maximă importanță socială, necercetate încă în țara noastră (estetica arhitecturii și a urbanismului, a locului de muncă, a mașinilor-unelte și a produselor de larg consum, a relațiilor sociale).

Un unghi de vedere axiologic caracterizează lucrarea lui Ion Pascadi *Idealul și valoarea estetică* (1966), precum și eseul aceluiași autor *Gusturi între da și nu* (1968), adresat unui cerc mai larg de cititori. În cadrul acestor lucrări au fost studiate categorii ale esteticii, ca, bunăoară, cele de imagine artistică, de specific al cunoașterii artistice, de idee artistică, de gust, de ideal, de creație, de valoare estetică, de stil, de ornament, de estetic cotidian și altele, obținîndu-se unele rezultate științifice originale.

Se impun pe viitor mai strînse legături ale lucrărilor de estetică generală cu practica creației literare și artistice, ca și a receptării, ceea ce le va da un plus de substanță și de interes științific. Trebuie remarcate de pe acum preocupările în această direcție materializate în lucrarea *Tradiție și inovație* de Matei Dumitru, ca și cele în curs de elaborare despre *Previzibil și imprevizibil în literatură* de Gr. Smeu și *Adevăr artistic* de Adrian Rădulescu.

Ultimii ani au cunoscut un rodnic început și în studierea istoriei esteticii românești pe linia valorificării realizărilor înaintate, valoroase ale trecutului. Menționăm, în acest sens, lucrările lui G. Smeu și Ion Pascadi despre E. Lovinescu, Tudor Vianu, M. Ralea, G. Ibrăileanu, Lucian Blaga, G. Călinescu, Paul Zarifopol. Aceste cercetări vor trebui îmbinate cu cele privind problemele actuale ale literaturii și artei, cu dezbaterile contemporane de idei pe plan internațional. Problemele metodologiei estetice, aspectele teoretice ale criticii, dezbaterile teoretice despre realism, despre metoda de creație, despre problemele structurii, ale semnificației și limbajului în artă au stat, de asemenea, în atenția cercetătorilor, în unele cazuri lor revenindu-le chiar meritul de a le fi inițiat. O atenție specială a fost acordată unor probleme cum sînt conturarea unor trăsături specifice ale limbajului artistic, ale metodologiei structurale și teoriei informației în cercetarea estetică.

Trebuie menționată, totodată, colaborarea cercetătorilor institutului la *Prelegerile de estetică*, apărute sub redacția prof. Marcel Breazu și care constituie punctul de pornire al primului manual universitar românesc de estetică marxistă.

În domeniul eticii, lucrări sistematice au început să fie elaborate în jurul anului 1960, formîndu-se un număr de cadre. În ultimii ani, s-a inițiat investigarea unor domenii ca : raportul dintre morala muncii și morala familiei ; rolul stimulilor materiali în formarea atitudinii socialiste față

de muncă. În prezent este în curs de tipărire o primă lucrare (sub redacția lui N. Bellu) privind *TINERETUL* și *idealul moral.*

În cursul acestor lucrări s-a urmărit, totodată, elaborarea unei metode cît mai adecvate de investigație concretă a fenomenului moral, punîndu-se primii piloni în vederea unei sociologii a moralei ca ramură distinctă a cercetărilor de etică.

Reținem, de asemenea, o lucrare privind *Critica eticii neotomiste* (L. Miroș), precum și lucrările *Atitudinea morală și stimulentele materiale* (V. Popescu) și *Particularități ale formării moralei socialiste* și *Viața socială și etica personalității* (Gh. Berescu).

Pe lîngă aceste lucrări din domeniile tradiționale ale eticii, au mai fost abordate probleme și discipline noi : în ultimii ani au fost editate o serie de lucrări din domeniul antropologiei filozofice și al teoriei marxiste a culturii. În acest context reținem atenția, în primul rînd, lucrările elaborate de acad. C. I. Gulian, în cuprinsul cărora fenomenul cultural este surprins în procesul genezei sale, în cele mai îndepărtate timpuri (*Originile umanismului și ale culturii*, 1967, *Mit și cultură*, 1968), din unghiul de vedere al antropologiei filozofice și al umanismului. Sînt scrieri care se constituie ca premise teoretice ale unor viitoare sinteze de antropologie filozofică. O primă jalonare generală a viziunii de ansamblu a autorului asupra domeniului și a modalităților de ființare a antropologiei filozofice, ca disciplină teoretică distinctă o reprezintă volumul *Problematica omului* (1966). O ediție revăzută și completată a acestei lucrări a apărut în Franța și urmează să apară și în Portugalia. Traducerea ei a fost solicitată și de alte edituri străine.

Tot în domeniul filozofiei culturii menționăm contribuția lui Al. Tănase prin diferite studii și articole și îndeosebi prin volumul de largă respirație *Introducere în filozofia culturii* (1968).

Acest succint excurs nu și-a propus, firește, o analiză teoretică adîncită a contribuției pe care cercetarea filozofică, din cadrul Institutului de filozofie, a adus-o la dezvoltarea și afirmarea culturii noi socialiste, a ideologiei marxist-leniniste în țara noastră. Am urmărit doar punctarea acelei părți a activității colectivului de cercetători de la Institutul de filozofie care s-a concretizat în studii, monografii, volume colective, manuale etc. și care, deși parțială — un tablou general ar trebui să înregistreze, desigur, și activitatea desfășurată în cadrul sesiunilor științifice interne și externe, al reuniunilor internaționale de specialitate ș.a. — este dătătoare de seamă pentru aria largă a preocupărilor lor teoretice. Ele mărturisesc elocvent bune le rezultate pe care le-a dat opera fără precedent de largă sprijinire și competentă îndrumare a culturii din patria noastră socialistă în general, și a mișcării filozofice în special și totodată o reconfortantă promisiune de viitor, dar și un îndemn spre mai bine.

CONTRIBUȚIA CENTRULUI DE LOGICĂ LA DEZVOLTAREA ȘTIINȚEI

DE

N. ÖFFENBERGER, S. VIERU

Sfertul de veac care a trecut de la istorica dată de 23 August 1944 a adus, alături de nenumărate alte realizări pe tărîmul culturii și științei, o remarcabilă înflorire a cercetării logice în România. Tradițiile gîndirii logico-filozofice din România au fost potențate și ridicate pe o treaptă superioară. Chiar și cel mai sumar bilanț consemnează cu ușurință sporul considerabil de răspîndire și creativitate pe care-l înregistrează în ultimii ani activitatea de cercetare logică, spor care este izbitor : se scrie, se citește, se învață și se aduc contribuții noi astăzi în logică mai mult decît oricînd altădată în trecut. Niciodată nu au apărut în vitrinele librăriilor și rafturile bibliotecilor atît de multe și felurite lucrări originale de logică, atîtea traduceri ; niciodată problematica logico-filozofică nu a interesat un public atît de larg ca cel al zilelor noastre ; pentru prima dată apar în țara noastră două reviste de specialitate ; „Acta logica" și „Revue Roumaine des Sciences Sociales", seria Logică, la care se adaugă „Revista de filozofie" ; în sfîrșit, înființarea, acum cinci ani, a Centrului de logică al Academiei Republicii Socialiste România, creat din inițiativa și aflat sub direcția academicianului Ath. Joja, constituie una din cele mai semnificative expresii ale acestui moment rodnic în logică. În cele ce urmează ne vom referi la activitatea cercetătorilor grupați la acest Centru, la realizările și perspectivele lor.

Așa cum precizează *Tezele Comitetului Central al Partidului Comunist Român pentru Congresul al X-lea al partidului*, „pe măsură ce problemele construcției socialiste devin tot mai complexe, se impune dezvoltarea activității de investigare științifică a noilor procese sociale, a căilor de soluționare a diferitelor probleme — economice, sociale, politice, ideologice — ale mersului nostru înainte. Științele sociale și umaniste trebuie să contribuie în acest sens, în tot mai mare măsură, la analiza și elucidarea diferitelor aspecte ale vieții sociale actuale, la conturarea liniilor

Rev. filoz., **16**, *8*, București, 1969, p. 989–997

de perspectivă ale societății noastre, ale evoluției întregii opere de edificare socialistă a țării".

Îndrumate de P.C.R., cercetările în domeniul științei logicii din țara noastră au avut de la bun început în permanență prezente aceste idei directoare.

Crearea Centrului de logică și realizările obținute în cercetare sînt sincrone unei amplificări a interesului pentru logica formală, istoria și filozofia logicii pe plan mondial, dar nu sînt ecoul mecanic, întîrziat al unei evoluții întîmplate în alte părți. În primul rînd, ele nu se pot explica în afara revoluției culturale din țara noastră, în afara condițiilor propice, de ordin material și spiritual, care s-au creat în anii socialismului și au transformat România în țara unei culturi înfloritoare, în afara influenței filozofiei marxiste asupra logicienilor români. Logica formală nu este o parte a filozofiei (ci un instrument al ei), dar ea presupune un fundament filozofic sau, în termeni mai adecvați, o metalogică filozofică. Delimitarea, tot mai nuanțată de neopozitivism, însușirea unei viziuni dialectice asupra problematicii și istoriei logicii au permis logicienilor din țara noastră să evite atitudinile unilaterale dogmatice și necritice, au creat acea condiție necesară fără de care însumarea unor eforturi separate era de neconceput.

În al doilea rînd, cercetările de logică, diverse ca tematică și soluții, manifestă temeinice și intime convergențe de concepție logico-filozofică de ansamblu; se profilează astfel perspectiva netă a închegării unei școli de logică la București, a cercetătorilor grupați în jurul acad. Ath. Joja. O serie de idei susținute în studiile academicianului Joja au, într-adevăr, valoarea unor postulate metodologice care ghidează activitatea cercetătorilor în diverse domenii ale logicii și substituie diversității întîmplătoare o diversitate reală și necesară, o diversitate în unitate. Am vrea să amintim aici o asemenea idee care implică totodată un important postulat metodologic. Este vorba despre viziunea asupra logicii ca un tot unitar, structurat în orizonturi diverse: logica aristotelică, logica matematică și metalogica filozofică, între care există o necesară legătură. Acad. Ath. Joja argumentează valabilitatea perenă a logicii aristotelice și legitimitatea filozofică a logicii matematice. Ea însăși filozofică, logica aristotelică conduce la o metalogică filozofică a logicii în care conexiunile dintre doctrina aristotelică a logicii și logica formală modernă devin posibile și necesare; ca un corolar practic, este înlăturat orice exclusivism — fie cantonarea într-un aristotelism, care ar fi monopolul logicii tradiționale, fie într-o logistică care ar respinge o întreagă istorie a logicii. Sînt respinse, totodată, implicit, căutările sterile în domeniul „logicii dialectice" înțelese ca o logică *stricto sensu*, complementară sau suprapusă logicii formale, este risipită confuzia dintre „logica dialectică" (construcție speculativă sau simplă parafrază în manieră hegeliană) și metalogica filozofică (disciplină reală, care nu se substituie logicii, ci o fundamentează filozofic, teren de înfruntare între diverse concepții teoretice).

Corolarul practic al acestei idei este caracterul complex al cercetărilor logice întreprinse, ca și spiritul de înțelegere reciprocă, de conlucrare între specialiștii în diverse domenii. Ca să dăm un singur exemplu, cercetările în domeniul logicii clasice întreprinse sub auspiciile Centrului de logică nu ezită să folosească instrumentul logistic, după cum și analiza istorico-filo-

zofică a textului original constituie un auxiliar prețios. În general, trebuie spus că multe din cercetările întreprinse sub egida Centrului de logică prezintă o complexitate de structură care nu permite disjungerea exclusivă a genurilor sub care stau. Astfel, studiile de logică clasică sînt, în genere, deschise nu numai către istoria logicii antice și medievale, către istoria filozofiei, dar și către modernitatea concepțiilor unui Łukasiewicz sau Patzig ; studiile de istoria logicii își permit apropierea și corelarea celor mai vechi și a celor mai noi idei din logică. Analiza paradoxurilor logico-matematice întreprinsă de Anton Dumitriu conchide o repunere în drepturi a logicii aristotelice într-o problemă care este recunoscută, de regulă, ca ținînd de logica lui Frege, Russell și Hilbert.

Filozofia științei a făcut obiectul unor cercetări deosebit de valoroase dezvoltate pe aceleași coordonate trasate de Școala de logică de la București. Lucrarea *Studii de filozofia științei* de Crizantema Joja se situează pe această linie și concentrează o serie de studii, care au o idee directoare centrală : relația istorică și anistorică dintre cercetarea științifică și gîndirea filozofică. Cu un bogat bagaj informativ, autoarea demonstrează originile clasice ale abstracțiunilor științifice moderne, precum și reflexele ideii tradiționale de realitate în cunoașterea științifică și gîndirea filozofică contemporană. Exemplele s-ar putea înmulți : caracterul dominant al unor anumite cercetări coexistă, ca să spunem așa, cu un caracter recesiv ; istoria și teoria logicii, silogistica și logistica se întîlnesc nu numai în tematica ansamblului cercetărilor de logică, ci, adesea, în structura uneia și aceleiași cercetări.

Printre problemele pe care le-a abordat colectivul de cercetători ai Centrului de logică se numără în primul rînd cea a legilor și formelor gîndirii. Astfel, în cercetările de logică din țara noastră, raportul dintre legea identității concrete și principiul identității a constituit o preocupare centrală. Fundamentale în această privință sînt lucrările *Studii de logică*, vol. I (1960) și vol. II (1966) ale acad. Ath. Joja. În studiul *Logica și metalogica principiului identității*, precum și în alte studii ale acad. Ath. Joja, este fundamentat teoretic acest raport. Înmlădierea legii „terțului exclus" și a viitorilor contingenți, expresii ale raportării dialectice a contrariilor și ale raportului necesitate-întîmplare sînt tratate cu măiestrie în studiile *Despre tertium non datur* și *De futuris contingentibus* de acad. Ath. Joja.

Monografia acad. Ath. Joja, *Teoria universalului*, tratează o problemă-cheie a logicii, a filozofiei și științei. Se știe că știința a fost definită de Aristotel prin universalitatea propozițiilor sale. Universalul e fundamentul însuși al gîndirii logice, deoarece conceptul este universal, în contrast cu senzația, care poartă asupra individualului. Fără universal, nu există termen mediu, nici demonstrație, deci nu există știință. Lucrarea cercetează teoria universalului în antichitate la Platon (publicată în „Acta logica"), la Aristotel, la Cinici și Stoici, în evul mediu („cearta universalelor"), precum și în epoca modernă și contemporană (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Kant și empiriștii logici).

Contribuții valoroase în domeniul analizei deosebit de dificile a formei logice au fost realizate și de regretatul prof. Dan Bădărău, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România.

Fără să se lase intimidat de succesele tehnice ale logicii matematice, Dan Bădărău critică pe acei logicieni care au pretenția de a înlocui logica

tradiţională, pe care o consideră limitată şi neputincioasă în faţa aparaturii logico-matematice. Logicianul român subliniază în potenţele logicii clasice, posibilităţile acesteia de a subzista paralel şi independent de logica matematică. Dan Bădărău ia atitudine împotriva absolutismului logico-matematic şi critică *ex professo* încercările de a reduce silogistica aristotelică la un simplu sistem axiomatic.

Dar vitalitatea şi forţa clasicismului său rezidă, în primul rînd, în principala sa sursă — logica aristotelică — , căreia Dan Bădărău îi consacră studii cum ar fi : *Categoriile la Aristotel* şi *Cuplul dialectic în logica lui Aristotel*, care, datorită analizei subtile şi supleţei stilului, se impun cercetătorului modern. Interesul ştiinţific arătat de Dan Bădărău studiului logicii şi filozofiei aristotelice s-a încadrat perfect în orientarea şcolii de logică de la Bucureşti, înfiinţată şi condusă de acad. Ath. Joja, şi în activitatea de cercetare a Centrului de logică, în care regretatul profesor membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România a activat în calitate de şef de secţie.

Funcţia gnoseologică a formei logice a fost cercetată şi de R. Stoichiţă care, în special, în studiul *Raportul dintre semantic şi sintactic*, urmăreşte aspectele formale ale sistematicii categoriale, criticînd interpretările filozofice eronate ale formalismului, care nu joacă un rol secundar în filozofia burgheză contemporană.

Forma logică a judecăţii a fost analizată în mai multe lucrări ale lui G. N. Öffenberger (*Adevărul şi operaţiile logice în silogistica lui Aristotel*) şi Al. Surdu (*Judecata ca principiu formal*), care în lucrarea *Notio et conventum* analizează şi raporturile complexe dintre noţiune şi cuvînt, iar V. Stancovici prezintă o analiză amplă a *Deducţiei şi inducţiei în ştiinţa actuală*, referindu-se pe larg la aplicabilitatea silogismului în cercetarea ştiinţifică.

În ansamblul cercetărilor întreprinse sub egida Centrului de logică, cercetările de istoria logicii ocupă o pondere considerabilă ; şi, aşa cum aminteam în altă parte, o parte din studiile întreprinse în alte direcţii conţin şi ele elemente marcante de istoria logicii, nefiind numai de logică clasică sau numai de teorie a logicii.

Aceasta nu este întîmplător. În concepţia lui Athanase Joja (a se vedea *Studii de logică*, vol. I, distins cu Premiul de stat, şi *Studii de logică*, vol. II), împărtăşită de colectivul de cercetători de sub direcţia sa, *istoricitatea* logicii este înscrisă, ca o genă, în zestrea ereditară a logicii, determinîndu-i fiecare moment dat al ei.

Studiile de istoria logicii ale academicianului Ath. Joja constituie, după cum le intitulează pe unele însuşi autorul lor, *Prolegomene la istoria logicii*. Ele au într-adevăr un caracter prolegomenatic ; merg la chestiunile prealabile, la fundamente. Ideea lor directoare rezidă tocmai în faptul că istoria logicii relevă fundamentele implicite ale oricărei logici originate în existenţă, în realul obiectiv. Logica este ştiinţa gîndirii — dar nu a gîndirii simplificat actuale şi subiective la care se referă psihologiştii — , ci a gîndirii obiective, ideale, temporale şi, totodată, atemporale. Istoria logicii se împleteşte cu istoria filozofiei în ceea ce are aceasta mai esenţial — dialectica dramatică a categoriilor. Istoria logicii apare ca o istorie categorială, filozofică şi nu este redusă la dimensiunea sa „tehnologică", de perfecţionare neîntreruptă a instrumentului formal.

O asemenea istorie a logicii — în care acad. Athanase Joja studiază variate capitole de la Heraclit *Actualitatea logicii și eticii lui Heraclit* și Parmenide *Eleatism și logică formală* și pînă la logica simbolică de astăzi — este, totodată, în chip firesc, o teorie a logicii, o metateorie a sa. Autorul sudează organic în studiile sale analiza istorico-filologică și investigația metalogică, subordonează remarcabila sa erudiție vocației sale de filozof, ridică specialul la universal.

Istoria logicii — așa cum o prezintă acad. Ath. Joja — apare mult îmbogățită în comparație cu reprezentările curente, simplificate asupra evoluției logicii. Momente asupra cărora istoricii de astăzi ai logicii trec cu rapiditate sau le ignorează total, sînt integrate în chip convingător istoriei logicii. Pe drept cuvînt, Athanase Joja consideră că dintr-o istorie a logicii cu adevărat sintetică, nu narativă, ci explicativă, nu pot lipsi momentul Heraclit și momentul complementar, eleat, nu poate lipsi dezbaterea platonică asupra universalului; tot astfel, filozofia lui Aristotel — doctrina categoriilor, soluția pe care o dă raportului dintre universal și singular — constituie prolegomenele propriei sale logici (cf. studiul *Quid sit logica*). Cu deosebită insistență și acuitate a nuanțelor studiază acad. Ath. Joja logica aristotelică. Fiecare epocă își are propria sa imagine despre Aristotel; studiile logicianului român încheagă imaginea unui Aristotel copleșitor de prezent în logica de astăzi, un Aristotel la care cercetarea logistică de astăzi începe abia să se întoarcă; un Aristotel deci care reprezintă nu numai trecutul, ci și viitorul logicii, perspectiva de a-și găsi o unitate a direcțiilor și orientărilor sale.

Influența acestor studii ale acad. Ath. Joja se face simțită și în alegerea și rezolvarea altor teme de cercetare.

Regretatul Aram Frenkian, eruditul filolog și istoric al filozofiei, de reputație internațională, a făcut, în calitate de șef al sectorului de istoria logicii, un vast plan de cercetări și traduceri, începînd cu interpretările primilor comentatori aristotelici. El însuși a făcut să apară, în ultimii ani ai vieții volumul I din Sextus Empiricus, după ce publicase *Viețile și doctrinele filozofilor* de Diogene Laerțiu.

Se studiază astfel, în cadrul sectorului de istoria logicii, teme legate de aspecte mai puțin cunoscute ale etapei aristotelice a istoriei logicii. De pildă, se întreprinde un studiu adîncit al etapei comentatorilor lui Aristotel — începînd cu cei antici și terminînd cu ultimul din șirul comentatorilor, Teofil Corydaleu, ale cărui opere urmează a fi editate, pentru prima oară în lume, în țara în care învățămîntul său a fost profesat. Au apărut, în excelenta traducere a lui Constantin Noica, comentariile lui Porfir, Ammonius și Dexip la *Categoriile* lui Aristotel; se cuvine a menționa și faptul că, după cum se pare, este prima tălmăcire a acestor comentarii în vreo limbă europeană modernă. Traducătorul, autor și al unor comentarii proprii la *Categorii*, întreprinde în prezent o operă similară de transpunere a altor comentarii la *Organon*-ul aristotelic.

În cadrul sectorului de istoria logicii sînt studiate și alte aspecte particulare ale istoriei logicii legate într-un fel sau altul de logica aristotelică, precum și de etapa logicii simbolice (de exemplu lucrările lui S. Vieru despre doctrina semantică a comentatorilor, silogistica lui De Morgan, aspecte de teoria logicii la Boole, Frege, Wittgenstein ș.a.).

O preocupare firească este analiza istoriei logicii în România, reconstituirea momentelor de înflorire a logicii în cultura românească în care se înscriu cu strălucire numele lui Corydaleu, al lui Dimitrie Cantemir, Titu Maiorescu şi alţii.

O altă problemă de bază a logicii şi metateoriei sale, care a constituit obiectul mai multor cercetări, este cea a raportului dintre adevăr şi corectitudine, a adevărului *vi materiae* şi *vi formae*. Cercetarea acestui raport a fost analizat în mai multe studii de acad. Ath. Joja (*Quid sit logica*, *Logica şi metalogica principiului identităţii*, în ultimul timp cu precădere în suita de articole publicate în „Tribuna", consacrate analizei problemelor fundamentale ale logicii şi gnoseologiei contemporane şi a istoricului acestora), precum şi ale altor cercetători, printre care menţionăm pe regretatul prof. Dan Bădărău, conf. R. Stoichiţă, G. N. Öffenberger şi Al. Surdu. Pornind de la teza acad. Ath. Joja, fundamentată pe baza unei analize logico-filologice şi în special filozofice, după care Aristotel concepe adevărul *conjunct*, *sintetic*, în unitatea aspectelor *vi materiae* şi *vi formae*, cercetătorii amintiţi mai sus au adus contribuţii care confirmă pe deplin justeţea tezei prezentate pentru prima oară de acad. Ath. Joja. Astfel, prezenţa adevărului formal la Aristotel este indirect confirmată, de exemplu, în studiul *Le problème de la véracité des prémisses* al lui Dan Bădărău, care evidenţiază acele condiţii logico-*formale* prin care se poate decide valoarea de adevăr a premiselor unui silogism, fără raportarea acestora cu realitatea. Pe de altă parte, G. N. Öffenberger şi Al. Surdu arată că Aristotel a dat o demonstraţie *logică*, *formală*, deci de natura *corectitudinii*, a imposibilităţii silogizării falsului din adevăr (cf. *Bemerkungen zur Frage der Wahrheit in den Ersten Anal. B.*, 2—5, „Acta logica" 7—8, 1965), iar în *Zur Wahrheits und Richtigkeitsfrage in der Syllog. des Av.*, („Revue Roumaine des Sciences Sociales, Série Philosophie et logique", 4, 1965) se critică identificarea silogismului aristotelic cu implicaţie materială şi se evidenţiază că Aristotel poate determina valoarea de adevăr a concluziei şi în cazul conjuncţiilor false de premise, depăşind astfel punctul de vedere abstract al implicaţiei materiale, după care „din fals ar urma orice".

În cadrul sectorului de logică matematică de la Centrul de logică sînt abordate atît teme de pronunţată specialitate, cît şi teme care trimit la fundamentele logicii şi matematicii moderne.

Prima tendinţă este ilustrată semnificativ de lucrările matematicianului Eugen Mihăilescu, ale cărui prime lucrări figurează în bibliografia de specialitate a logicii simbolice începînd din 1937. În ultimii ani, E. Mihăilescu a elaborat un număr de 15 lucrări legate, toate, de obiectul de o viaţă al preocupărilor sale : studiul subsistemelor de logica propoziţiilor, şi îndeosebi studiul problemei deciziei pentru aceste sisteme. În studiul *Decision problem in the classical logic* („Notre Dame Journal of Formal Logic", *8*, nr. 3/1967), autorul dă o nouă rezolvare importantei probleme a deciziei pe baza studiului formelor normale. În *Ordin de necompletitudine asupra sistemului de echivalenţă — negaţie — reciprocitate* (*Probleme de logică*, vol. I), E. Mihăilescu introduce o definiţie a ordinului de necompletitudine referitor la un sistem incomplet în calculul propoziţional bivalent, studiind, pe baza acestei definiţii, sistemul de echivalenţă-negaţie-reciprocitate de ordinul trei, sistem în care — după cum se demonstrează — toate tau-

tologiile sînt deductibile. În monografia *Sisteme logice și forme normale în calculul propozițional bivalent* (1967) — lucrare distinsă cu Premiul „Vasile Conta" al Academiei Republicii Socialiste România —, autorul studiază exhaustiv sistemele logice complete și incomplete și formele normale introduse de autor în 1937.

Într-o serie de studii semnate de Mircea Tîrnoveanu sînt introduse o serie de noțiuni noi și se analizează proprietățile diverselor sisteme logistice constructive și semiconstructive; în mod deosebit, autorul studiază sisteme logistice semiconstructive de logică modală.

Probleme de interes major pentru fundamentele logicii matematice și a fundamentelor matematicii studiază Anton Dumitriu în studiile și cărțile apărute în ultimii ani (*Soluția paradoxelor logico-matematice*, lucrare premiată de Academia Republicii Socialiste România în 1967; *Mecanismul logic al matematicilor*; *Teoria scolastică a consecințelor ca origine a calculului propozițional bivalent*; *Définition et existence* etc.). Autorul urmărește în lucrările sale să demonstreze că aplicarea consecventă a principiilor logicii clasice poate constitui un adevărat fir al Ariadnei în labirintul problemelor de fundamente.

Relațiile dintre logică și etică au fost intens cercetate, studiindu-se sistemele filozofice în care s-au propus soluții logice comportamentelor morale umane. Exemplificăm, în această ordine de idei, concepția expusă în lucrarea acad. Ath. Joja, *Logos și Ethos* (1967), fundamentată pe noțiunile clasice ale logicii comparate cu diverse concepții morale cunoscute în istoria filozofiei (stoici, neoplatonici, sceptici etc.). *Profilul spiritual al poporului român* ocupă în ansamblul ideilor legate de etică un loc central, întrucît în ele sînt definite limpede și convingător caracterele fundamentale morale ale poporului nostru.

Prezența Școlii românești de logică s-a făcut simțită într-un cerc din ce în ce mai larg de intelectuali, profesori, studenți, cercetători. Modalitatea de popularizare și de propagare a ideilor fundamentale ale gîndirii științifice, logice și metodologice a fost, în primul rînd, realizată prin publicarea cercetărilor efectuate în colecția „Probleme de logică" și, în al doilea rînd, prin participarea intensă a colectivului de logicieni la conferințe, sesiuni științifice, simpozioane, mese rotunde, precum și printr-o largă colaborare publicistică în revistele noastre de cultură și știință. Nu de mult a fost publicată o discuție purtată în jurul unei mese rotunde, organizată de redacția revistei „Tribuna" din Cluj, la care au participat acad. Ath. Joja, prof. I. Didilescu, Crizantema Joja, G. N. Öffenberger, P. Bieltz, Al. Surdu și V. Stancovici. Subiectul ales pentru dezbateri și publicare a fost *Logica în sistemul științelor*. Cu această ocazie au fost explicate în limbaj perfect accesibil o serie de probleme actuale ale logicii și cercetării științifice moderne.

Lucrările de cercetare, începute și continuate în mod sistematic după un plan, răspunzînd unei concepții filozofice bine stabilite, imprimată ca modalitate metodologică de gîndire și cercetare întregului colectiv, de către directorul Centrului, acad. Athanase Joja, gravitează în jurul problemelor majore dezbătute pe plan mondial. Contribuțiile românești la limpezirea acestor probleme sînt din ce în ce mai apreciate în lumea științifică internațională. Rezultatele concrete înregistrate în această privință nu se limitează doar la aprecieri elogioase în presă sau la citatele din lu-

crări, ci la confirmări de ordin științific superior. Astfel, acad. Ath. Joja a fost ales corespondent al Institutului Franței, prof. E. Mihăilescu este membru al Asociației de logică simbolică din California, Crizantema Joja a fost aleasă membră a Societății de istoria științei din S.U.A. Ceilalți membri ai centrului sînt deseori citați în lucrări de filozofie și logică. În această ordine de idei, menționăm prezența acad. Ath. Joja la congresele internaționale de : *Filozofie* (Veneția 1958, Mexic 1963 și Viena 1968), de *Logică, metodologie și filozofia științei* (Standford 1960, Ierusalim 1964, Amsterdam 1967), de *Istoria științei* (Ithaca 1962), de *Sociologie* (Milano—Stressa 1959 și Washington 1962), la care a susținut comunicări.

Crizantema Joja a participat în ultimii ani cu comunicări la aceleași congrese internaționale de Filozofie, de Logică, metodologie și filozofia științei, precum și la congresele de Istoria științei de la Ithaca (1962) și Paris (1968).

La Congresul de filozofie de la Viena, E. Ancuța a fost de asemenea prezent cu o comunicare.

Membrii Centrului de logică au trimis comunicări care au apărut în lucrările sau rezumatele congreselor de *logică*, de la Amsterdam și de *filozofie* de la Viena. Menționăm comunicările regretatului prof. Dan Bădărău, ale prof. E. Mihăilescu și ale prof. Anton Dumitriu.

Acad. Ath. Joja a ținut peste hotare o serie de conferințe, dintre care amintim pe cele de la Universitatea din Buenos Aires (1958), de la Academia de Științe din Atena (1959), de la Academia de Științe din Berlin (R.D.G.) și Jena (1961), la Paris — Sorbona (1964) și Institutul Franței (1965).

Traduceri ale *Studiilor de logică* au apărut în limba portugheză la Sao Paolo (Brazilia) și în limba rusă, la Moscova.

Acad. Ath. Joja a fost invitat de către Institutul internațional de filozofie și de Centrul național de cercetări de logică (Belgia) să participe la Entretiens de Liège.

Ca o recunoaștere a valorii activității Școlii românești de logică și în special a activității științifice din țara noastră, cel de-al IV-l a Congres internațional de logică, metodologie și filozofia științei va avea loc în 1971, în România.

Prețuirea de care se bucură în țară și în străinătate activitatea de cercetare a membrilor Centrului de logică dovedește, în primul rînd, orientarea justă a lucrărilor și, în al doilea rînd, eficiența științifică a temelor elaborate. Un mănunchi de cercetători, relativ puțin numeroși, cu aptitudini evidente de studiu și cercetare au izbutit să impună Centrul de logică, atît în țară, cît și peste hotare, nu numai ca o instituție academică, ci ca o adevărată școală de logică autentică și valoroasă.

Ținînd seama de sarcinile sporite care revin cercetării științifice, este necesar ca toți cercetătorii Centrului de logică să se preocupe pentru ridicarea pe o treaptă superioară a activității lor profesionale. Centrul de logică își va dezvolta sistematic activitatea de cercetare, ridicînd la un nivel tot mai înalt calitatea lucrărilor efectuate. Centrul de logică va intensifica atît cercetările de logică matematică, străduindu-se să lege tot mai mult cercetarea de producția materială, cît și cercetările de logică formală clasică și teoria logicii în spiritul aristotelismului deschis și creator. O

atenție deosebită se va da elucidării problemelor logice ale științelor moderne.

Socotim că prin activitatea sa, prin obiectivele sale legate de dezvoltarea producției și științei, Centrul de logică se plasează pe acea linie de actualitate evidențiată în Tezele Congresului al X-lea al P.C.R. Centrul de logică, unitate dinamică și modernă, își ia angajamentul să lupte din răsputeri pentru realizarea obiectivelor care decurg din înțeleptele Directive ale Congresului al X-lea al P.C.R.

CONCEPTUL DE SPECIFIC NAȚIONAL

DE

ANA GAVRILĂ

Depistarea diferitelor aspecte ale conținutului specificului național a fost o preocupare de căpetenie pentru mulți cercetători : istorici, etnografi, arheologi, sociologi, filozofi, psihologi, politologi etc. Fiecare a adus prinosul său de contribuție, dezvăluind din unghiuri diferite manifestări concrete ale aceluiași fenomen.

N. Bălcescu sesizează acest specific în „semnul vital caracteristic al individualității națiunii" [1], Gheorghe Lazăr și Titu Maiorescu îl găsesc în limba națională. C. Rădulescu-Motru consideră că „în structura limbii stă dealtmintreli, ca într-un sîmbure, originalitatea pe care o va arăta în viitor etnicul unui popor, fiindcă în această cultură a limbii este dat filtrul care alege, din influențele mediului de viață, ceea ce se potrivește și se păstrează" [2]. În concepția sa, specificul național apare ca specific al conștiinței de comunitate, în care este încadrată și limba. V. Pârvan remarcă și alte elemente alcătuitoare ale etnicului, considerînd că etnicul exprimă *o concepție etică, estetică și metafizică asupra lumii și vieții* ca rezultat al unei experiențe seculare, *un subconștient specific din noi care colorează fatal orice creații artistice*, cu un cîmp vast de manifestare intensivă și extensivă [3].

Dintre ideile contradictorii ale lui Aurel C. Popovici cu privire la națiune și democrație, reținem o încercare sintetică de prezentare a *valorii funcționale* a specificului național : „Naționalitatea unui popor — afirmă el — e rangul său în lume, între popoare, e blazonul nobiliar al meritului său ; al valorii sale din trecut și din prezent ; e singura sa distincțiune față de alte familii naționale, față de triburi, seminții și neamuri ; e unica sa

[1] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, t. I, partea a II-a, București, 1940, p. 104.

[2] C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, București, Edit. Casa școalelor, p. 21.

[3] Vezi Pârvan, *Idei și forme istorice*, București, 1920, p. 27 — 29.

pavăză în lupta dintre popoare, singura sa putere, unicul său drept; căci este însăşi fiinţa sa, sufletul său" [4].

Din unghiul psihologiei sociale, D. Drăghicescu [5] îmbogăţeşte sfera acestei noţiuni cu trăsăturile morale şi spirituale ale poporului român, iar I. Gabrea se ocupă de latura educativă şi de învăţămînt [6].

Dimitrie Gusti subliniază nevoia producerii valorilor naţionle originale, a cunoaşterii specificului naţional şi reliefarea acestei cunoaşteri în politica naţională. La el găsim demonstrată multilateral ideea unităţii naţiunii cu universalitatea: „Problema centrală a politicii — spune el — constă în sistemul de străduinţe pentru formarea personalităţii sociale tip, care este Naţiunea, şi în maximum de sforţări, pentru producerea valorilor naţionale particulare, care, alăturea de acelea alte altor naţiuni, să strălucească prin originalitate, în aşa fel ca, toate la un loc, să formeze acea imensă personalitate universală, care este umanitatea" [7]. Atît D. Gusti, cît şi N. Iorga subliniază nevoia suveranităţii şi independenţei naţionale, ca o condiţie sine qua non a însăşi existenţei şi afirmării fiinţei naţionale.

Lucian Blaga, definind naţiunea prin cultură, grai şi sînge, se ocupă amplu şi original de *fenomenul cultural*. În viziunea sa, fiecare popor, fiecare naţiune, fiecare individ chiar are un stil creator propriu, determinat de *matricea stilistică*.

Semnificativ este faptul că, orice nume ar purta specificul naţional la gînditorii români (semn vital caracteristic, naţionalitate, românism sau etnicitate, matrice stilistică şi, în fine, specific naţional), găsim strădania continuă de depistare a particularităţilor noastre proprii, în scopul marcării posibilităţilor latente pentru creaţiile originale viitoare. Principala lacună a acestor cercetări este însă reducerea conţinutului specificului naţional fie la trăsături psihomorale, fie la tradiţii şi obiceiuri, fie la cultură etc. Evident, acest mod de a prezenta problema se încadrează în concepţia mai largă a autorilor cu privire la comunităţile umane în general, şi la naţiune cu deosebire.

Definirea pe care am propus-o conceptului de naţiune [8] ne permite să abordăm problema specificului naţional ca o unitate structurală a trăsăturilor fundamentale ale naţiunii: comunitatea economică (producţia şi schimbul), comunitatea culturii, limba naţională şi teritoriul unic. Aceste trăsături constituie coordonatele fundamentale, dimensiunile în care se manifestă specificul naţional. Fiecare naţiune posedă aceste coordonate, dar modul în care acestea intră în relaţii unele cu altele, întrepătrunderea şi condiţionarea lor reciprocă, sincronizarea lor într-un tot activ şi dinamic,

---

[4] Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie*, Bucureşti, 1910; vezi şi I. Zamfirescu, *Destinul personalităţii*, Bucureşti, 1942, *Orizonturi filozofice*, Bucureşti, 1942; *Spiritualităţi româneşti*, Edit. Imprimeria naţională, Bucureşti, 1941. I. Zamfirescu lărgeşte sfera noţiunii şi cu alte aspecte, ca: instinct naţional de creaţie, ideologie şi politică naţională, limbă, cultură, tradiţii, obiceiuri.

[5] D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Bucureşti, 1907; vezi şi Ion Buricescu, *Sufletul românesc*, Bucureşti Edit. Casa şcoalelor, 1944.

[6] Iosif Gabrea, *Din istoria pedagogiei româneşti*, 1937.

[7] Dimitrie Gusti, *Sociologia militans*, vol. I, *Cunoaştere*, Bucureşti Edit. Fundaţiilor, 1946, p. 5.

[8] *Conceptul de naţiune*, în „Analele Institutului de studii istorice şi social-politice, de pe lîngă C. C. al P. C. R.", nr. 6/1967.

legătura fiecărui element, ca și a întregului, cu trecutul istoric din care s-a dezvoltat, prelungirea sa în viitor, prin prezent, modul în care națiunea se integrează în sistemul mai cuprinzător — societatea sînt diferite de la o națiune la alta. Națiunea, ca sistem unitar, organizează sistematic fiecare element component, fiecare aspect din cadrul acesteia, fiecare acțiune colectivă și individuală. Fiecare element se asamblează într-un anumit fel în națiune, iar națiunea, ca întreg, modelează diferit, în procesul integrării sale în tot, fiecare element component. Acest *„modelaj" diferă de la o națiune la alta, constituind ceea ce este specific numai unei anumite națiuni.* Tendința de unitate și omogenizare a națiunii reglementează și în acest caz raporturile care se stabilesc între aceste coordonate și aspecte.

Dintre elementele componente ale specificului național, *manifestările economice constituie factorul hotărîtor de stabilitate* și legătură a națiunii cu teritoriul său, de *dezvoltare continuă* și de *conservare* a elementelor sale valoroase caracteristice, de depășire a lor, în raport cu sine însuși și cu umanitatea. De aceea orice națiune are *tendința*, concretizată după posibilități și mediul ambiant de relații, să-și formeze o viață economică proprie, care să-i asigure o dezvoltare ascendentă și să-i permită păstrarea echilibrului dintre valorile sale autentice și cele care vin de la alte națiuni.

Manifestările economice edifică — în ultimă instanță — întreg specificul național, infuzîndu-se într-un anume fel în teritoriu, limbă, cultură, obiceiuri, gîndire, sensibilitate, în voința de a trăi și acționa. Punct de sprijin și decizie pentru întreg specificul național, manifestările economice primesc, la rîndul lor, influențele, impulsurile tuturor celorlalte elemente, în așa fel încît depind ele însele de întregul cadru.

Producția și schimbul, deși aceleași în esența lor pentru toate națiunile, se manifestă cu un conținut și forme foarte variate, cu anume particularități în viața economică a fiecărei națiuni. Remarcăm dintre aceste diferențieri : structura de organizare a producției și schimbului, determinată de condițiile interne de dezvoltare, formele și metodele în care se cristalizează experiența proprie acumulată în acest domeniu, contextul geografic-social și politic în care sînt puse să acționeze forțele de producție ; deosebirile în realizarea repartiției, gradul de dezvoltare și modul de organizare a științei și tehnicii ; structura consumului productiv și individual. Aceste particularități privesc de asemenea specificitatea dezvoltării producției și schimbului în raport cu bogățiile solului și subsolului, cu forța de muncă existentă, cu priceperea și îndemînarea producătorilor și nevoile naționale. Ele vizează diferențierile în raporturile dintre clase, dintre clasa conducătoare și națiune. Trebuie luate în considerare cerințele etapelor istorice prin care a trecut poporul și națiunea, precum și genul relațiilor pe care le-a avut cu alte popoare și națiuni în decursul istoriei sale, ca și nivelul de dezvoltare a acestor popoare și națiuni.

Între producție, schimb, clase, grupări sociale și *teritoriul național* se remarcă o osmoză interioară ce se ivește în modul de trai al poporului, al națiunii respective. Particularitățile solului, clima, bogățiile pămîntului național se fixează asupra producției, provoacă colectivitatea să țină seama de ele în activitatea sa.

La rîndul său, și mediul geografic-teritorial se *umanizează*, se modelează după nevoile vieții sociale a poporului, a națiunii care îl locuiește. „Peisajul devine receptacolul unei plenitudini sufletești, se întrupează

în el un sentiment al destinului ca vîntul în pînzele unei corăbii. Peisajul, în acest din urmă înțeles, e al doilea obraz al omului" [9]. În acest fel teritoriul național se înglobează în producție și schimb, în firea și simțirea națiunii, se identifică cu cei ce-l locuiesc și-i schimbă înfățișarea. De aceea popoarele și națiunile își apără cu atîta devotament și hotărîre teritoriul ce le aparține. Este o parte, și încă deosebit de importantă, fără de care nu se poate concepe viața națiunilor.

Limba națională sintetizează unitatea indestructibilă dintre mediul natural și cel social, lupta și experiența colectivă și individuală, creațiile materiale și spirituale milenare ce s-au transmis oral sau scris de la o generație la alta. Pe alt plan, limba oglindește și suportă modificările creațiilor materiale și spirituale ale poporului și națiunii. De aceea, chiar *cînd o limbă este vorbită de mai multe popoare și națiuni, ea rămîne limbă națională pentru că se leagă de viața* și munca, de aspirațiile și ideile generațiilor trecute, prezente și viitoare. Aceasta se oglindește în *folosirea* și *crearea* anumitor cuvinte care reflectă preocupări aparte, probleme, tendințe, nevoi, direcții de dezvoltare diferite pentru o anumită națiune. Așa se explică bogăția lexică în acele domenii în care poporul și națiunea respectivă au avut *intense* și *îndelungate* preocupări. Cuvintele ce pătrund în limba națională din alte limbi se supun normelor și structurii acesteia. Acele cuvinte ce nu se pot integra în limba națională, treptat, sînt eliminate, prin lipsa lor de utilizare informațională și comunicativă [10]. *De aceea, particularitățile limbii naționale nu se pot exprima exact în accepția altor națiuni și deci nici asimila în alte limbi naționale.*

Cultura națională oglindește într-o gamă largă și foarte complexă modul de trai material și spiritual al națiunii într-o textură economică și geografic-teritorială. În fiecare cultură națională surprindem ca bază constitutivă o matrice spiritual-morală avînd următoarele aspecte componente: 1) un anumit mod de a privi mișcarea lumii, a universului; 2) o concepție aparte a orizontului său spațio-temporal; 3) un anume fel de a concepe destinul omului în univers și propriul loc al națiunii și insului în societate; 4) un anume mod de a păși înainte și de a primi vicisitudinile vieții colective și individuale (cu curaj nemărginit, cu semeție, cu teamă, cu prudență, cu resemnare etc.). *Aceste însușiri specifice le moștenim în întreaga noastră ființă umană, prin atmosfera și creațiile proprii din moș-strămoși. Ele se fixează în ființa noastră ca ceva dat* (de aceea L. Blaga le numea apriorice). Această matrice structural deosebită de la o națiune la alta, prin modul de așezare și manifestare a elementelor enumerate ne oferă un mod aparte de a gîndi, simți, voi și acționa. *Matricea spiritual-morală se modifică în funcție de evoluția societății și a națiunii*, de problemele, ideile unei anumite epoci, dar ea *își păstrează în esență coordonatele, punîndu-și permanent și inconștient pecetea asupra tuturor creațiilor noastre* spirituale, asupra trăsăturilor noastre morale, asupra acțiunilor noastre și prin aceasta asupra vieții materiale și spirituale. Însuși teritoriul național, în relațiile om-natură, se infuzează cu aceste distincții spirituale. *Matricea*

---

[9] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, cap. „Spațiul mioritic," București, Edit. Fundațiilor, 1935, p. 174.

[10] Vezi, în sprijinul acestei idei, Iorgu Iordan și colab. *Structura morfologică a limbii române contemporane*, București, Edit. științifică, 1967.

spiritual-morală a națiunii devine o parte intrinsecă, generică a culturii fiecărei națiuni, modelîndu-se în forme și stiluri variate și distincte de creație. De aceea, cum spuneam și cu alt prilej [11], *cultura în conținutul și forma sa este națională*. Expresia „cultură națională în formă", folosită încă de mulți cercetători, ne apare cel puțin bizară și superfluă. Matricea spiritual-morală e un *potențial activ*, inconștient și, ca atare, greu de prevăzut, dar poporul și națiunea se definesc, *se afirmă și se disting prin ea*. De aceea, oricît de bun ar fi un program social, dacă el nu ține seama de specificul spiritual-moral al națiunii respective, nu va da rezultate nici măcar în industrie, cu atît mai puțin în cultură, ca să nu mai vorbim de ceea ce ar putea da copierea, împrumutul prin imitație al unui program cultural.

În cadrul culturii naționale , al producției și schimbului, al limbii, națiunea își formează anumite *tradiții și obiceiuri, deprinderi care înglobează în ele și tradițiile și obiceiurile vechilor comunități umane* în ce au ele trainic și demn de reținut pentru noua comunitate umană. *Subliniind caracterul istoric* al tradițiilor și obiceiurilor, trebuie să reținem că unele dispar o dată cu etapa dată de dezvoltare a popoarelor și națiunilor, iar altele, cele care țin mai ales de matricea spiritual-morală, se transmit de la o generație la alta.

Specificul național are un caracter concret-istoric care-i imprimă o mobilitate continuă, determinată de etapele și perioadele istorice ale vieții naționale, de particularitățile epocii. Formațiunea social-economică își pune amprenta asupra specificului național așa cum și specificul național își pune amprenta asupra orînduirii sociale, făcînd ca ea să apară ca formațiune socială concretă a unei anumite națiuni. Specificul național se manifestă cu anumite diferențieri neesențiale la fiecare clasă și grup social, la fiecare individ chiar. *Valoarea specificului național iese la iveală în funcțiile pe care le îndeplinește* : 1) funcția de *creativitate și modelare* a personalității individului și colectivității și 2) *funcția de diferențiere*. În funcția de creativitate și modelare, specificul național apare ca : a) *o formă activă în continuă căutare și deccoperire de orizonturi și soluții proprii* pentru realizarea progresului social și național ; b) *o direcție aparte de conduită, ce corespunde structurii intime de alcătuire a națiunii*. Specificul național se manifestă ca oglinda vie a acelei vieți originale, a acelei forțe care, folosind toate resorturile de gîndire și sensibilitate, descoperă și îmbogățește mereu realitatea printr-o creație specifică în toate palierele vieții sociale. Specificul național *impregnează cu inepuizabile resurse de sprijin capacitățile individuale, grupurile, clasele sociale* ale națiunii străjuind asupra prefacerilor și devenirilor individuale și sociale.

Funcția de diferențiere prelungește funcția de creativitate și modelare în universalitate. Între aceste funcții nu există o barieră despărțitoare. Deosebim și aici cîteva momente componente : a) *o conduită specială în orientarea și răspunsul* dat problemelor comune ale epocii ; b) *un mod aparte de prefigurare a propriului viitor*, dar și de corelare și identificare, într-o anumită măsură, cu universalitatea și totodată de *conservare a individualității naționale*.

Exagerarea funcției de creativitate și modelare a specificului național, accentuarea diferențierii, fără a releva corelarea națiunii cu umanitatea, duce

[11] Comunicarea *General-particular în conceptul de națiune*, prezentată la Sesiunea pe țară a cadrelor didactice de la catedrele de științe sociale, din septembrie 1967.

la naționalism, la xenofobism, la rasism. *Naționalismul este o desfigurare a specificului național*, o osificare atît de brutală, încît ajunge — fie prin exagerarea elementelor de etnicitate încorporate în națiune din comunitățile umane anterioare (rasismul), fie prin exagerarea trăsăturilor psihomorale (teoriile psihologizante) și a valorilor spirituale în genere — la concluzia că națiunea respectivă este superioară tuturor celorlalte națiuni. O asemenea concepție, dezvoltată de ideologii nazismului, a constituit suportul teoretic și psihologic al dezlănțuirii celui de-al doilea război mondial.

Specificul național, prin faptul că nu este separat de generalul uman, că este cosubstituit acestuia, exclude închistarea, izolarea, îmbogățirea materială și spirituală numai prin propriile forțe. Autenticitatea, originalitatea națiunii iese la iveală ca manifestare și diferențiere numai în relațiile cu alte națiuni. Astfel națiunea pătrunde în universalitate, *dar asimilează* totodată produsele universalității. Relațiile ce se stabilesc între națiuni stabilesc o permanentă punte de circulație — de la o națiune la alta —, fapt care dă naștere la două tendințe contradictorii : 1) păstrarea diferențierii, a specificității, a particularităților și 2) tendința de universalizare, de ștergere a diferențelor, a specificului național. *Aceste tendințe constituie o lege obiectivă, care reglementează unitatea dintre național și universal.* Ele acționează împreună ca o *unitate contradictorie*, se presupun și se condiționează reciproc ; *națiunile nu pot trăi izolate*, universalul apare numai ca rezultat al creațiilor originale ale tuturor națiunilor. Din aceste tendințe se realizează continuu, pe de o parte, *întărirea, consolidarea națiunilor, a specificului național*, pe de altă parte, are loc *îmbogățirea universalului.* Toate națiunile își aduc propriile valori cu care îmbogățesc umanitatea. *Tendința de universalizare își face loc lent* și va ocupa tot mai mult, *va deveni dominantă doar atunci cînd națiunile își vor fi epuizat posibilitățile de progres.* Aceasta va duce în mod legic la ștergerea deosebirilor naționale — proces anevoios, dacă ținem seama că el a apărut, s-a conturat înainte de apariția națiunilor și n-a progresat prea mult pînă în prezent. Așa cum indivizii nu pot fi dizolvați, depersonalizați prin integrarea lor în națiune, tot astfel nici națiunile nu pot fi dizolvate în umanitate, în universalitate, cel puțin atîta timp cît există tendința de manifestare și diferențiere a națiunilor. *Cosmopolitismul ignoră particularul, individualul și reține doar produsul interferențelor naționale*, uitînd că acesta n-ar putea exista, dacă n-ar exista națiunile care-l produc. O asemenea concepție se împotrivește ordinii legice a interacționării reciproce a celor două tendințe — dezvoltarea națională și universală — și *paralizează* potențele desfășurării multilaterale a națiunilor. Încercările de deznaționalizare, prin crearea „comunităților economice", a „uniunilor extrastatele", *extrapolează cauza, izvorul dezvoltării individuale a națiunilor în afara acestora.* Asemenea încercări nu numai că nu rezolvă, prin crearea „supranaționalului", contradicțiile dintre național și universal, dar le amplifică, le adîncesc, *le imprimă o direcție nefirească, nenecesară.* Cosmopolitismul duce la *desfigurarea* valorilor naționale, la *dispreț* și superficialitate. *Înțelegerea și respectarea specificului național, promovarea și dezvoltarea valorilor proprii dinamizează calea omenirii spre progres.* „Numai cine se integrează spiritual în națiunea sa și-și iubește patria va putea să se integreze și în unitatea superioară,

umanitatea și s-o iubească. Calea spre umanitate trece prin națiune" [12].

În acest sens, *politica nu poate fi o imitație* — de la alții la noi — *și nici o invenție birocratică a unor inși*, ea trebuie să fie expresia veridică a specificului național, expresia necesităților trecute, prezente și mai ales viitoare ale modului de viață național. Politica unui stat este națională numai în măsura în care ține seama, reflectă și răspunde acestui specific al națiunii sale, se contopește cu el, exprimînd idealurile, aspirațiile, nevoile comunității, ca și disensiunile claselor și partidelor cînd și acolo unde există. Referindu-se la înfăptuirea revoluției socialiste ca la o acțiune concretă, particulară, V. I. Lenin atrăgea atenția asupra pericolului ce apare din obiceiul unora de prezentare a socialismului ca plat, uniform : „Nimic nu e mai jalnic din punct de vedere teoretic și mai ridicol din punct de vedere practic decît ca « în numele materialismului istoric» să-ți zugrăvești în *această* direcție viitorul într-o culoare cenușie uniformă : ar fi o mîzgălitură ieftină și nimic mai mult" [13]. În acest sens, referindu-se la învățămintele generale ale Revoluției din Octombrie, V. I. Lenin spunea, adresîndu-se partidelor comuniste și muncitorești : „Nu copiați tactica noastră, ci analizați dv. însivă cauzele originalității ei, condițiile și rezultatele ei, și căutați să aplicați acolo, la dv., nu litera, ci spiritul, sensul, învățămintele experienței anilor 1917 — 1921" [14]. Politica trebuie să oglindească deci într-o măsură adecvată particularitățile naționale și în relațiile cu alte națiuni. Numai în acest mod politica servește națiunea și prin aceasta umanitatea.

Promovarea specificului național nu este o orientare trecătoare, un curent de idei, cum înțeleg adepții deznaționalizării, ai supranaționalului, el exprimă trăinicia materială și spirituală a vieții națiunilor. Înțelegerea specificului național implică o atitudine determinată față de bogățiile materiale și spirituale : economie, cultură, teritoriu, limbă, artă, tradiții, obiceiuri, aspirații, nevoi, tendințe etc. Politica cu adevărat națională vede în valorificarea bogățiilor materiale și spirituale și în unitatea, omogenitatea individului cu națiunea, ca și în relațiile cu alte națiuni, calea reală spre progres. „Desigur, este mai ușor să repeți adevăruri generale în loc să studiezi realitatea, să gîndești, să experimentezi, să găsești soluții corespunzătoare condițiilor concrete în care au loc revoluția și construcția socialistă " [15] — subliniază tovarășul Nicolae Ceaușescu. Dar slujirea cu adevărat a umanității nu se poate face decît prin încurajarea, promovarea particularului, a individualului, a specificului național în contextul și în relațiile sale cu universalitatea.

★

Specificul național nu este deci un epifenomen în raport cu umanitatea și nici o contingență a acesteia. Nu este nici o podoabă sau o haină pe care o poți îmbrăca de ocazie, la mari sărbători, sau chiar o perioadă

[12] Iosif I. Gabrea, *Din problemele pedagogiei românești*, București, 1937, p. 400.

[13] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 30, București, Edit. politică, 1964, p. 125.

[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 43, București, Edit. politică, 1966, p. 202.

[15] Nicolae Ceaușescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrșirii construcției socialismului*, în *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Edit. politică, 1968, p. 255.

îndelungată pînă se uzează. El e manifestarea concretă, particulară a generalului uman.

Specificul național este expresia directă a existenței umane ajunse într-un anumit stadiu de dezvoltare socială și manifestate multidimensional, complex și foarte variat.

Specificul național este structurat pe condiția general-umană a anumitor orînduiri sociale; el constituie un mod de existență individual, diferențiat al colectivităților naționale. Toate creațiile materiale și spirituale ale omenirii poartă pecetea congruenței intrinsece, a osmozei dintre generalul uman și particularitățile specifice diferitelor comunități umane (rasă, trib, popor, națiune). Fiecare din aceste osmoze reprezintă, pe de o parte, o discontinuitate netă, calitativă, față de toate celelalte, dar, în același timp, fiecare continuă esența și particularitățile umanității în diferite epoci istorice date, în colective umane distincte. În acest mod, umanitatea există în fiecare particularitate, iar particularitățile comunităților își prelungesc existența în umanitate, putînd în acest fel să fie receptate și asimilate de fiecare dintre celelalte comunități. Particularitățile comunităților umane se structurează organic în alcătuirea intimă a unei orînduiri sociale date, făcînd ca această orînduire socială să apară ca societatea unei anumite comunități umane, dintr-o anumită epocă.

Specificul național este deci modul distinct de structurare a elementelor fundamentale alcătuitoare ale sistemului național și de integrare în societate și el se exprimă în modul diferit de existență materială și spirituală într-un anume mediu geografic-teritorial, într-un anume fel de întrepătrundere a obiectivului cu subiectivul, un chip aparte de a gîndi, simți și acționa, concretizat în creații, tradiții, obiceiuri, într-o experiență proprie de viață socială și spirituală, un mod diferit de unitate a indivizilor și claselor sociale cu colectivitatea națională, un anumit mod de a se prelungi în trecutul istoric al poporului său și distanțarea specifică de acesta, un chip aparte de încadrare în universalitate și de distingere de ea. El își pune amprenta pe tot ce produce națiunea, fiind *netransmisibil și neasimilabil* pentru alte națiuni, deoarece *fiecare națiune își-i are structura sa specifică.*

Față de particularitățile comunităților umane anterioare, *specificul național prezintă propriile sale delimitări*, reflectate atît în conținutul, cît și în valoarea și funcțiile sale. Dintre aceste particularități și delimitări ale specificului național, care deosebesc națiunea de comunitățile umane anterioare, relevăm: 1. *O gamă mai largă a elementelor sale componente*, determinate, pe de o parte, de complexitatea și nivelul mai înalt al dezvoltării sociale, pe de altă parte, de superioritatea fenomenului național. Între aceste elemente componente avem în vedere cultura națională, limba națională ca limbă unică a comunității respective etc.

2. *O osatură mai trainică, decît în cadrul comunităților umane anterioare, a părților alcătuitoare ale specificului național*, determinate de relațiile dintre comunitatea economică, comunitatea culturii, de teritoriu unic și comunitatea de limbă.

3. *O osmoză mai profundă* decît la alte comunități, între generalul uman și națiune și deci *legături multilaterale* și *constante* între națiune și universalitate.

4. Și, în sfîrșit, *autocunoașterea* acestor trăsături specifice se transformă într-un imbold pentru noi creații originale, creații care constituie *emblema* după care poate fi determinată și recunoscută în lume fiecare națiune.

SCHIMBĂRI ALE STRUCTURII FAMILIEI ȚĂRĂNEȘTI ÎN COOPERATIVELE AGRICOLE

DE

MIHAIL CERNEA

Cooperativizarea agriculturii, reunirea micilor gospodării individuale în mari organisme cooperative transformă radical structurile rurale.

Se admite în general că procesul cooperativizării : a) transformă structurile *economice* ale *producției* agrare ; b) transformă structurile *comunității sătești* ca tip specific de societate și de grup de relații interpersonale ; c) transformă structurile *vieții publice* a satului. Dar cooperativizarea are rezonanțe adînci și în altă zonă : zona *structurilor interne ale familiei* țărănești.

Mai multe studii, efectuate de autor în diferite sate și în faze diferite ale procesului de cooperativizare a agriculturii în România, au permis acumularea unor observații privind modificări semnificative în *legătura* directă dintre *structurile agrare* și *structurile familiale*.

Surprinderea unor mutații pe care actualele structuri agrare cooperatiste le pot, eventual, determina și declanșa în raporturile interne ale familiei țărănești impune un demers sociologic *comparativ*. Analiza prezentului trimite obligatoriu la starea din trecut, pentru o punere în evidență istorică și dinamică a unor stări actuale. O descriere statică, necomparativă, ie-ar micșora relevanța.

În acest sens, sociologia din țara noastră are marele avantaj de a dispune de cîteva valoroase cercetări sociologice asupra familiei țărănești din trecut, cum nu există în multe țări, datorate activității școlii monografice conduse de Dimitrie Gusti. Mă gîndesc în primul rînd la contribuția originală, rezultată din analiza pertinentă și subtilă a familiei țărănești devălmașe în lucrările scrise de Henri H. Stahl — îndeosebi monografia Nerejului, dar și în alte studii [1]. Dispunem de asemenea de înregistrări făcute în alte sate, îndeosebi în Belinț, Drăguș, Clo-

[1] *Nerej, un village d'une region archaïque, Monographie sociologique dirigée* par H. H. Stahl, I. S. S. R., București ; H. H. Stahl, *Contribuțiuni la problema răzeșiei satului Nerej*, în „Arhiva pentru știință și reformă socială", nr. 4/1929 și nr. 1—2/1930 ; H. H. Stahl și Xenia Costa-Foru, *Note asupra caracterului devălmaș al familiei nerejene*, în „Arhiva...", X, 1932.

Rev. filoz., **16**, *8*, București, 1969, p. 1009—1022

potiva [2] etc., de lucrarea temeinică şi minuţioasă a Xeniei Costa-Foru despre metodologia cercetării familiei [3], ca şi de alte studii [4] cuprinzînd un valoros material documentar, chiar dacă interpretările sale sînt uneori contradictorii. În ultimii ani, cîteva studii, deşi, deocamdată, în număr foarte redus, au continuat aceste preocupări, au sistematizat experienţa acumulată şi au schiţat direcţii noi de investigare [5].

Una din concluziile fundamentale ale cercetărilor făcute în trecut punea în evidenţă *legătura* strînsă dintre forma economică de bază a *proprietăţii* agrare şi organizarea familiei ţărăneşti, în condiţii foarte particulare ale vieţii rurale. De pildă, „s-a demonstrat că instituţia răzeşiei era strîns legată de o organizaţie familială" [6], foarte specifică, familia devălmaşă avînd, în mic, aceeaşi schemă de organizare ca unitatea sătească globală.

Merită reţinută, ca termen de comparaţie pentru schimbările actuale ce au loc în sînul familiei ţărăneşti şi care ne preocupă în studiul de faţă, caracterizarea sociologică amplă şi substanţială a familiei ţărăneşti din satul răzeşesc autarhic-patriarhal, aflat încă într-un stadiu în care nu pătrunseseră relaţiile capitaliste. Această caracterizare relevă, între altele, o elocventă decurgere a raporturilor interpersonale reciproce ale membrilor familiei din structura agrară de bază. „Săteanul produce numai pentru nevoile lui, pe propriul lui pămînt şi cu ajutorul propriei lui industrii casnice. Familia corespunzătoare acestei societăţi nu poate fi decît o familie extrem de strînsă, de coerentă, solidară, în care viaţa fiecărui membru în parte este legată, fără putinţă de evadare, de organizaţia internă a familiei. Aceasta le oferă un sistem de asigurare naturală şi mutuală împotriva riscurilor şi nevoilor de tot felul, iar *conceptele relative la viaţa economică se traduc în forme de organizare familială.* Munca pămîntului se face în comun de către întreaga grupă familială şi consumul este şi el în comun. De aceea averea aparţine într-adevăr familiei, membrii grupului neavînd decît drepturi de folos asupra ei... Copiii înzestraţi preiau asupra lor o cotă-parte din datorii, corespunzătoare cotei-părţi din bunurile cu care au fost înzestraţi... Legătura dintre generaţii nu poate nici ea să fie decît extrem de strînsă, bătrînii care nu mai pot munci trebuind să fie întreţinuţi de copiii lor, care continuă a munci pe pămîntul comun. Este aşa de necesară ţăranului această organizaţie economică şi spirituală între generaţii încît... această nevoie a dat chiar naştere unor drepturi..." [7].

---

[2] Cercetări conduse de T. Herseni, I. Conea şi alţii.

[3] Vezi Xenia C. Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuţie metodologică*, Biblioteca de sociologie, etică şi politică, Bucureşti, 1945. Deşi această lucrare este, după părerea noastră, unul din cele mai remarcabile produse ale Şcolii sociologice de la Bucureşti, ea nu a fost, din păcate, analizată la valoarea ei în studiile publicate în ultimii ani asupra tradiţiilor sociologice româneşti.

[4] Vezi D. V. Niculescu, *Structura socială şi etică a familiei nerejene*, Focşani, Edit. Cartea Putnei, 1943.

[5] Vezi I. Matei, *Investigaţia de familie în cercetările de sociologie*, în volumul *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, III, Institutul de filozofie al Academiei, Bucureşti, Edit. politică, 1966; T. Herseni, *Puncte de vedere în sociologia familiei*, în „Revista de filozofie", nr. 11, 1966; H. H. Stahl şi Ion Matei, *Manual de prevederi şi asistenţă socială*, vol. I şi II, Bucureşti, Edit. medicală, 1962.

[6] H. H. Stahl, *Nerej, un village...*, vol. III, p. 302.

[7] Xenia Costa-Foru, *Cercetarea monografică a familiei*, Bucureşti, 1945, p. 31—32. (subl. ns — M.C.)

O altă dovadă, cum scrie H. H. Stahl, a „tezei conform căreia organizarea familială satisface de asemenea un interes economic" [8] este furnizată de procedura foarte răspîndită a „creării artificiale de familii" prin adopțiune și înfiere asigurătoare de bătrînețe [9].

Chiar dacă această formă de familie, descrisă mai sus, reprezintă un „model" sociologic abstract, un „tip" față de care fiecare caz concret prezintă o abatere sau alta, ea este esențial caracterizantă pentru un anumit stadiu în dezvoltarea comunității familiale țărănești. Pătrunderea relațiilor capitaliste la sat a determinat, la rîndul ei, unele modificări și în sfera familiei, a contribuit „la scindarea celor două elemente, satul și familia, care au fost atît de strîns legate unul de altul" [10]. Gospodăria casnică închisă a familiei țărănești a început să se transforme, treptat, într-o gospodărie producătoare, mai mult sau mai puțin, pentru piață, diferite elemente ale dreptului natural tradițional care reglementau relațiile din familia țărănească au fost înlocuite de elemente ale dreptului civil. Așa încît șirul de transformări pe care în ultimele două decenii cooperativizarea satului în țara noastră l-a deschis a avut în fața sa o familie țărănească ale cărei trăsături tradiționale se împleteau deja, într-o manieră sau alta, cu elementele specifice generate de raporturile gospodăriei mic-producătoare de mărfuri.

★

Procesul de transformare cooperatistă a satului a întîlnit inevitabil în tendințele autarhice și individualiste ale familiei țărănești unul din obstacolele a cărui depășire a cerut timp și acumulări graduale, argumente economice și treptate modificări de mentalitate. Nu numai *structura economică* a gospodăriei agricole individuale, prin natura ei *obiectivă*, ci și suprastructura raporturilor de familie, cu țesătura lor de interese, deprinderi și prejudecăți, cu specifica lor coeziune microgrupală, cu propria ei imagine tradițională despre familie și destinele ei, au generat o rezistență tenace [11] față de înnoirile pe care trecerea la organizarea *colectivă* a producției le presupunea și le inaugura. De aceea, însăși desfășurarea procesului revoluționar masiv de cooperativizare a însemnat o înfruntare și pe acest plan, o primă mare punere în discuție a unor stereotipuri tradiționale din schemele raporturilor intrafamiliale.

După trecerea pe făgașul noilor raporturi de producție, consecințele în zona raporturilor dinăuntrul familiei țărănești n-au întîrziat mult să se anunțe. În procesul funcționării actuale a cooperativelor și sub înrîurirea noilor relații de proprietate și de muncă, pot fi observate și semnalate

---

[8] H. H. Stahl, *Nerej, un village...*, vol. III, p. 322.

[9] „Pentru un sătean, a nu avea copii este la fel de grav ca a nu avea perechea sa de boi : într-un caz sau altul îl paște mizeria. Astfel adopțiunea nu este, ca la oraș, o simplă problemă de sentimentalism, ci o necesitate economică ... Aceasta este explicația luptei teribile pe care o dau cei care nu au feciori pentru a obține unul din familiile mai numeroase sau pentru a reține acasă fiul sau fiica unică" (*op. cit.*, p. 322 — 323).

[10] *Ibidem*, p. 302.

[11] Reamintim, de pildă, că, potrivit normelor de constituire a cooperativelor, adeziunea unei gospodării țărănești trebuia semnată nu numai de șeful familiei, ci și de soția sa. De multe ori, tendințele conservatoare ale altor membri din microgrupul familial au întîrziat hotărîrea capului de familie de a intra în cooperativă sau au împiedicat o vreme ca decizia acestuia să poată fi luată în considerare.

transformări importante în „statuturile" și „rolurile" diferiților membri ai familiei țărănești, cu modificări corespunzătoare în *atitudinile* față de relațiile de rudenie. În lumina observațiilor de teren menționate și îndeosebi a unor cercetări efectuate în satele Belinț (Banat) și Comana (Dobrogea) [12], voi încerca, mai jos, să caracterizez sensurile în care se produc aceste modificări în comparație cu statuturile și cu rolurile membrilor familiei țărănești individuale înainte de intrarea în cooperativă.

1°. 1. În agricultura bazată pe gospodăria individuală, familia țărănească este nu numai pur și simplu o *„familie"*, ci simultan este și o *celulă relativ autonomă de producție*. Șeful unității familiale este în același timp și șeful „întreprinderii" agricole. *Rudenia* devine *structura* unui organism de producție. Autoritatea morală a capului familiei este dublată și consolidată de calitatea sa de proprietar al gospodăriei. Lui îi revine dreptul de administrare și puterea de decizie în problemele economice ale întreprinderii țărănești. Dependența familială a membrilor familiei față de șeful ei este simultan și o subordonare în organizarea și efectuarea procesului de producție. Coincidența unității de gospodărire cu unitatea familială favorizează disciplina membrilor grupului și opune o rezistență greu de depășit în fața eventualelor lor tendințe de autonomie [13]. Funcționează o „comunitate familial-patrimonială" [14] întipărită în schemele de existență și muncă ale grupului. În ansamblul, la rîndul lor, legăturile de rudenie ale membrilor familiei țărănești dobîndesc o funcționalitate socio-economică precisă : ei acționează în comun pentru prezervarea și dezvoltarea gospodăriei familiale, după alte norme decît lucrătorii salariați ai unei întreprinderi.

1°. 2. Este adevărat că putem găsi o coincidență între familie și gospodărie și la meseriașii urbani sau la unii liber-profesioniști. Dar, de regulă, în aceste cazuri, ea nu implică aceeași relație familie-patrimoniu, o aceeași dependență de proprietate și ea nu atrage același grad de *indistincție* a rolurilor ca în cazul familiei țărănești.

2°. Funcția tradițională de *producție* a familiei țărănești, a „familiei-gospodărie", era *esențială* și definitorie pentru acest tip de comunitate familială. Ca atare, ea deținea o *poziție centrală în totalitatea ierarhizată* a funcțiilor economice, sociale, culturale, biologice ale familiei țărănești, care se realizau într-o măsură sau alta în dependență de funcția centrală. În consecință, această funcție influența decisiv comportamentul social

---

[12] Cercetările, în ansamblul lor, s-au referit la procese sociale mai vaste privind modernizarea satelor respective și difuziunea inovației tehnice, fiind efectuate de un grup de sociologi de la Institutul de filozofie al Academiei, împreună cu alți colaboratori, în cadrul unui studiu comparativ internațional la care mai participă sociologi din Franța, Polonia, Cehoslovacia, Italia, Ungaria și alte țări (sub egida Centrului european de coordonare și documentare în științele sociale). Pînă în prezent această cercetare a dat loc în țara noastră la mai multe studii publicate : M. Cernea, *La pénétration de la technique moderne dans la vie de la famille paysanne*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", Série de sociologie, t. 10 — 11/1967 ; Gh. Chepeș, *Progresul tehnic în satul cooperativizat*, în „Probleme economice", nr. 11/1968 ; H. Ene, *Cercetări asupra raportului dintre democrația cooperatistă și rezultatele economice ale cooperativelor agricole*, în „Lupta de clasă", nr. 9/1967.

[13] Vezi R. Maspétiol, *Sociologie de la famille rurale de type traditionnel en France*, în volumul *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Paris, Ed. C. N. R. S., 1955, p. 132.

[14] C. Grofșoreanu, *Raport asupra anchetei etico-juridice la Belinț*, în volumul *Ancheta monografică în comuna Belinț*, Timișoara, 1938, p. 340.

al membrilor familiei, rolul și statuturile lor atît înăuntrul familiei, cît și în afara lor, în comunitatea sătească.

3.1°. Aproape tot acest eșafodaj de *roluri coincidente*, nediferențiate, este *răsturnat* prin trecerea la cooperativa agricolă socialistă. Principala schimbare din care decurg modificările în relațiile interne ale familiei țărănești constă în faptul că, prin intrarea în cooperativă, familia țărănească **încetează** să fie, ca atare, o unitate de producție. Ea devine un „atom" într-un organism incomparabil mai ramificat și dezvoltat. Amintim că, în prezent, după succesive comasări, o cooperativă dispune în țara noastră, în medie, de o suprafață agricolă de aproape 2 000 ha (mai exact de 1967 ha) și cuprinde în medie 735 de familii [15], ceea ce reprezintă populația țărănească din unul sau mai multe sate. Rezultă, așadar, că cooperativa este o mare unitate de producție și, totodată, o formă de organizare socială complexă, multifuncțională.

3.2°. În cooperativă, *funcția* de producător revine nu *familiei* țărănești, ci *membrilor* familiei. Diferența este considerabilă, socializarea producției agricole individualizează producătorul. Nu microgrupul familial, ci individul este unitatea de producție ultimă. În organizarea socială a muncii, locul grupului familial este luat de alte forme grupale : *echipa* de producție sau *brigada*, care include pe indivizi nu după criterii de rudenie și consanguinitate, ci reunește membri ai unor familii diferite după criterii funcționale.

4. O dată cu intrarea în cooperativă, se produce *separarea tranșantă* a rolului de „șef de familie" de cel de „conducător al activității de producție" prestate de membrii familiei. Întrupate înainte într-un individ *unic*, aceste roluri sociale capătă acum personificări disociate. Șeful familiei încetează de a fi șef al unei gospodării autonom productive. Nu el *distribuie* sarcini de muncă celorlalți membri ai familiei sale, nu el *apreciază* rezultatele muncii lor — aceste funcții revin acum conducerii cooperativei, brigadierului etc. Membrii familiei țărănești devin subordonați profesional ai unor persoane din afara ierarhiei familiale. Începe un proces derivat și complimentar, mai puțin vizibil la început, dar real, de modificare lentă a statutului său, de eroziune a autorității sale în trecut discreționare, de slăbire a relațiilor de dependență față de șeful familiei.

5.1°. Coincidența și confuzia de roluri din gospodăria individuală făceau din descendenții șefului familiei, pe de o parte, „*asociați*" care munceau pentru ei înșiși, în gospodăria lor, și pe de altă parte — dar în același timp — simpli „*ucenici la stăpîn*". Ascultarea dată din rațiuni morale capului familiei era dublată și consolidată de subordonarea *profesională* coercitivă față de șeful gospodăriei. Capul familiei era nu numai „părinte", ci și *autoritatea profesională* supremă, cel de la care tinerii învățau din copilărie, muncind pe lotul familiei, „profesiunea" de agricultor.

5.2°. Organizarea cooperatistă a muncii subminează această subordonare, instituie alte ierarhii, lichidează relația de „ucenic la stăpîn" relație adesea aspră, deși disimulată de vesmîntul catifelat al armoniei familiale. Organizarea cooperatistă creează fiecărui membru al cooperativei statutul de muncitor egal în drepturi cu ceilalți, al cărui spirit inovator în muncă este eliberat din chingile nonprofesionale ale autorității familiale.

[15] Calculat după *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România*, D. C. S., 1967.

Desigur că obținerea reală a acestui statut este un proces îndelungat; desigur că eliberarea de subordonarea consfințită de tradiții seculare nu se face dintr-o dată. Dar în viața familiilor cooperatiste se fac deja simțite și observabile tendințe evidente în acest sens.

6. Întreaga diviziune tradițională a muncilor în familia țărănească după o matrice secular rigidă este modificată, înlocuită de diviziunea muncii în cooperativă, întemeiată pe *specializarea* activităților, oferind mai multe opțiuni, un orizont mai larg și implicit mult mai multă independență. Identitatea celulei familiale cu celula de producție reunea nu doar economic, ci și *spațial* și *temporal* pe membrii familiei în procesul de muncă, pe același lot și în aceleași unități de timp. Acum, membrii aceleiași familii lucrează adesea în echipe diferite sau chiar în sectoare economice diferite ale cooperativei (cereale, zootehnie, legumicultură etc.). Astfel, în mod frecvent, diviziunea muncii în marea cooperativă de producție, specializările diferite, înseși dimensiunile marii producții *dispersează spațio-temporal* pe membrii familiei în cursul exercitării activității de producție.

7. Organizarea comunitară a gospodăriei individuale făcea ca *contribuțiile individuale* ale membrilor familiei la bunăstarea gospodăriei comune să rămînă greu diferențiabile, *nemăsurabile*. Indistincția acestor contribuții favoriza consolidarea poziției șefului gospodăriei, care era stăpîn asupra rezultatelor muncii tuturor.

Acum, dimpotrivă, măsurarea prin „ziua-muncă" și remunerația corespunzătoare, calculată precis de contabilul cooperativei, evidențiază limpede contribuția individuală a fiecăruia — adult sau tînăr, bărbat sau femeie — la cîștigul familiei. Fiecare vede, știe, „cît" este contribuția lui și „cît" a celorlalți [16]. Noua situație potențează *atitudinile și condițiile efective de independență*, înăuntrul grupului familial.

8. Țăranul cu gospodărie individuală era, într-un anumit sens, și „negustor", atunci cînd își comercializa produsele pe piață. Prin tradiție, în cazul familiei țărănești, rolul de *reprezentant* al micii întreprinderi agricole familiale în relațiile cu cumpărătorii externi revenea bărbatului și numai rareori (și pentru cantități mici sau produse secundare) femeii. În schimb, în cooperativă, principalele cantități de produse sînt vîndute de către organele corespunzătoare ale cooperativei. Se diminuează astfel considerabil sfera de activitate a țăranului ca „ambasador comercial" al familiei sale în relațiile cu lumea exterioară. Încă unul din vechile atribute ale rolului său se pierde. Acum sarcina de a vinde eventualul surplus de produse de pe lotul personal revine în familia cooperatistă mai frecvent soției, care pleacă din cînd în cînd la piața orășenească, în vreme ce bărbatul își efectuează mai departe munca în cooperativă și merge rar la piață [17].

9.1°. *Relațiile între generații*, între ascendenți și descendenți înăuntrul familiei se modifică. Încetînd a fi o celulă de producție bazată pe pro-

---

[16] Citām pe informatoarea *S. M.* din Belinț; „Multe neveste, dacă lucrează la vite, cîștigă la cooperativă mai bine ca omul lor și aduc mai mult în casă". Informatorul *G. I.* din Comana: „Data, cînd primește ca pe zile-muncă își cumpără ce vrea, zice că zestrea și-o face singură, nu mai prea ascultă de părinți".

[17] Există și situații inverse. La Belinț, unde unii cooperatori lucrează în special pe lotul lor auxiliar, cultivîndu-l intensiv cu legume pentru comercializare și prestînd puține zile în cooperativă, ei sînt cei care pleacă, de regulă, la piața orășenească, în vreme ce femeia lucrează mai frecvent la cooperativă, menținînd calitatea familiei de membră în C. A. P.

prietate privată, familia exercită într-o măsură mult mai mică o acțiune coercitivă asupra destinului membrilor ei tineri. Instrumentul principal de presiune și disciplinare al generației vîrstnice asupra celei tinere era cel economic — proprietatea și *moștenirea* ei. Împroprietărirea cu o parcelă de pămînt sau refuzul împroprietăririi era arma teribilă prin care voința capului de familie se impunea cu forța unei legi inexorabile [18], deși de cele mai multe ori cu aparența unui „liber consimțămînt".

9.2° Problema transmiterii avuției funciare din tată în fiu se pune în cooperativă în cu totul alți termeni și este lipsită de dramatismul luptei pentru existență. În condițiile cooperativei socialiste, generația tînără dobîndește autonomie și libertate de mișcare relativ mai timpuriu și într-o proporție mai mare. Eliberarea raporturilor și a conduitei intrafamiliale, de la un anumit punct încolo, de coerciția economică pune relațiile între generații pe un teren considerabil schimbat.

10.1°. *Întemeierea unei familii noi*, constituirea raporturilor de familie are loc în satul cooperativizat sub imperiul unor criterii ce încep să se modifice față de criteriile satului dominat de mica gospodărie. De la început, raporturile tinerei familii se constituie mult mai libere — în bună măsură, deși nu complet — de calcul economic, de calculul — inevitabil în gospodăria individuală — al avantajelor asocierii unor averi, unor pămînturi, unor mijloace de producție. Toate cercetările sociologice rurale din țara noastră din perioada interbelică au adus mărturii că actul căsătoriei era mai curînd treaba familiei decît a individului, adesea rezultatul unei impuneri din partea rudelor în locul propriei determinări a individului. Conținutul esențial al diferitelor proceduri ale petitului, cum constată numeroase monografii, era tocmeala matrimonială între părinții care hotărau destinele celor tineri. Cazurile diferite, evident existente și ele, constituiau excepțiile de la regulă.

De aceea, dacă se putea spune, cu drept cuvînt, pentru familia țărănească în condițiile micii gospodării că „iubirea este poezia selecției sexuale, în vreme ce calculul economic este proza ei", acum se poate spune că „proza", chiar dacă n-a dispărut cu desăvîrșire, are o importanță incomparabil mai restrînsă în alegerea soțului. Observăm aici însă una din modificările semnificative intervenite în psihologia economică și în conștiința economică tradițională [19] a familiei țărănești. Astăzi au loc în cooperativele agricole numeroase căsătorii între tinerii familiilor care făceau parte acum 10—12 ani din categorii diferite ale structurii sociale a satului, care atunci n-ar fi putut avea loc sau ar fi fost privite ca „mezalianțe". Tînăra familie, astăzi, întîmpină de asemenea probleme materiale — construcția unei locuințe, înzestrarea ei —, dar problema cardinală — pămîntul, ca mijloc de producție — nu se mai pune. Cooperativa acordă în plus familiei tinere loc de casă în folosință gratuită. Acest debut al tinerei familii influențează evoluția statutului membrilor ei în viitor.

---

[18] H. H. Stahl semnala, chiar în împrejurările familiei comunitare nerejene, situații extreme, în care „înzestrarea devine pretext de șantaj... părinții amenințînd pe copii de a le lua înapoi partea" (*Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. III, p. 322).

[19] Vezi M. Cernea, *Transformarea conștiinței economice a țărănimii cooperatiste*, în volumul *Dezvoltarea suprastructurii socialiste în România*, București, Edit. politică, 1966.

10.2°. Observaţia arată totodată că un mare număr de familii tinere ce constituie în prezent, preferă totuşi să rămînă în casa părintească împreună cu părinţii şi socrii, în loc să-şi construiască o locuinţă proprie şi să ducă o viaţă de familie independentă. Realizarea tendinţei către familia „conjugală" pare a fi în raport direct cu forţa economică a cooperativei şi cu posibilitatea ei de a asigura mai rapid independenţa menajului tînăr [20].

10.3°. Pe de altă parte, în legătură cu familia nouă, tînără, trebuie să ne întrebăm care vor fi *consecinţele demografice* ale structurilor agrare cooperatiste. Existenţa în cadrul gospodăriei individuale impunea familiei ţărăneşti un anumit *model* precumpănitor de comportament demografic: în general familii numeroase, cu mulţi copii [21]. Munca în acest tip de gospodărie făcea necesară o anumită *„echipă familială"* de producţie, cu suficiente braţe de muncă proprii, ceea ce influenţa şi exercitarea funcţiei biologice a familiei. Acum însă, condiţiile de producţie fiind schimbate, familia nu trebuie *să furnizeze o echipă* de muncă şi nu are de asigurat, prin forţele ei, supravieţuirea unei unităţi economice autonome, proprii. Problema este foarte importantă, dar ne mărginim s-o semnalăm, ea depăşind tema pe care ne-o propunem aici.

11. Relaţiile dintre colaterali — fraţi şi surori — în generaţia tînără a familiei ţărăneşti sînt şi ele influenţate de schimbarea statutului familiei în ansamblu şi de transformarea structurilor agrare. Aceste relaţii sînt, în linii mari, *mai puţin conflictuale şi mai puţin concurenţiale* decît în gospodăria individuală [22]. Obiectul competiţiei tradiţionale — disputa în jurul viitoarei moşteniri — pămîntul — şi-a pierdut în cea mai mare măsură sensul. Dreptul de primogenitură, precum şi „instituţia bine cunoscută de obiceiul pămîntului nostru de ultimogenitură bărbătească, instituţie care nu este altceva decît un patriarhal mod de asigurare a bătrîneţii" [23] (menţinerea în casa părintească a ultimului născut), au pierdut considerabil din vechea importanţă în raporturile practice din familie. Ele grevează mult mai puţin atît statutul şi destinul tinerilor, cît şi relaţiile reciproce dintre fraţi şi surori. La aceasta contribuie şi faptul că procesul intens de industrializare din ţara noastră, care continuă în ritmuri ridicate, deschide perspective profesionale noi tineretului ţărănesc, îl atrage la oraş. Am constatat pe teren, în mod frecvent, situaţii în care, în locul tradiţionalei concurenţe din familiile cu mai puţini copii pentru moştenirea pămîntului şi a gospodăriei părinteşti, acum nu mai este cine să preia nici măcar casa

[20] Cercetarea comparativă efectuată la Belinţ şi Comana a confirmat net această relaţie.

[21] Se făceau însă simţite şi contratendinţe: mai puţini copii, pentru a preveni fărămiţarea naturală a proprietăţii.

[22] Expresie literară strălucită a unor asemenea conflicte, care grevau şi guvernau ani de-a rîndul întreaga existenţă a familiei ţărăneşti individuale, sînt *Moromeţii* lui Marin Preda. Cele două volume ale acestei opere sînt dominate de concurenţa aprigă, convertită în ură, dintre „băieţi" — copiii din prima căsătorie a lui Moromete — şi „fete", copiii nevestei sale, pentru moştenirea viitoare. Primul volum este de fapt istoria conflictului cu „băieţii", al doilea — istoria conflictului între fete — mamă-tată pentru cealaltă parte a avuţiei familiale. Ţesătura principalelor relaţii familiale, alianţele sau, dimpotrivă, conflictele distrugătoare dinăuntrul „unităţii" familiale au drept lege de fier raporturile de proprietate şi transmiterea acesteia de la o generaţie la alta.

[23] H.H. Stahl, Xenia C. Costa-Foru, *Note asupra caracterului devălmaş al familiei nerejene*, în „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", vol. X, 1932, p. 450.

cu mica grădină înconjurătoare : toți copiii au plecat sau au intenția să plece la oraș.

12. Trecerea de la unitatea de producție individuală proprie la cooperativă a schimbat fundamental și orientarea cheltuielilor familiei țărănești : locul acumulărilor din trecut destinat precumpănitor producției (adică sporirii mijloacelor de muncă ale familiei — pămînt, vite, unelte) este luat de acumulările pentru consumul personal al familiei. Distribuția cheltuielilor pare a urma unele schimbări în statuturile membrilor familiei ; ele sînt dirijate în proporții mai mari decît în trecut spre nevoile tinerilor. Pe de altă parte, se observă o tendință de participare mai colectivă a membrilor familiei la deciziile privind orientarea cheltuielilor și formularea necesităților de consum ale familiei (cumpărarea de obiecte tehnice, de uz îndelungat, construirea de locuințe ș. a.), în dauna tradiției deciziilor unilaterale ale șefului familiei [24].

13.1°. Constatăm, așadar, în concluzie, o accentuată modificare a statuturilor și rolurilor înlăuntrul familiei țărănești, ca urmare, în primul rînd, a transformării *structurilor agrare*. Redistribuirea rolurilor în familie conține o diminuare vizibilă a rolului tatălui și duce la o disociere a unor valori profesionale și moral-familiale înainte integrate. Ea duce la eliminarea unor raporturi de subordonare și la scoaterea anumitor relații între membrii familiei de sub presiunea irezistibilă a coerciției economice. La rîndul lor, în cazul tinerilor, modificarea ansamblului tradițional de drepturi și datorii definite de „rolul" și „statutul" lor în cadrul familiei, pare a se exprima într-un grad mai mare de libertate și independență în conduita lor profesională, culturală, socială, în proiectarea comportamentului lor viitor.

13.2°. Slăbirea autorității tatălui, creșterea libertății membrilor de familie și atenuarea sau dispariția anumitor elemente de constrîngere și subordonare familială nu reprezintă judecăți de valoare, ci constatări de fapt asupra tendințelor reale din familia țărănească. Aceste constatări oferă însă, după părerea noastră, material de reflecție și eticienilor (eticienii controversează legitimitatea problemei progresului moral. Se pune întrebarea : se schimbă oare, corespunzător cu schimbările relațiilor interpersonale, și climatul moral, normele morale ale familiei țărănești ? Este corect să discutăm aceste schimbări în termenii progresului moral ?).

14.1. Modificări subtile de roluri se produc în prezent și în familia țărănească necooperativizată — cum au arătat, pentru Franța, de pildă Roland Maspétiol [25] și în special Henri Mendras [26] —, modificări ale rolului femeii și al tinerilor mai ales, care au loc ca urmare a modernizării *tehnice*

---

[24] Am putut observa îndeosebi creșterea autorității membrilor tineri ai familiei și ponderea uneori hotărîtoare a cerințelor, de pildă, pentru achiziționarea de televizoare, mobilă industrială, alte obiecte tehnice. Cităm pe informatorul C. N. din Belinț, om în vîrstă, brigadier în C. A. P. : „Unde s-a văzut înainte să rîdice tinerii cuvînt la bani ? — acum ei învață pe cei bătrîni ce să cumpere, și trebuie să-i asculți, că pentru pămînt nu mai strîngem bani. Eu ce adun, feciorul îmi spune pe ce să-i dau".

[25] Roland Maspétiol, *op. cit.*, p. 134.

[26] Henri Mendras, *La fin des paysans*, Paris, SEDEIS, 1967. O mare parte a acestei valoroase lucrări de sinteză este consacrată tocmai „răsturnărilor" provocate în raporturile dintre generațiile aceleiași familii de procurarea în proprietate și folosință personală a unor mijloace tehnice moderne de cultivare a pămîntului.

a gospodăriei individuale. Dar transformările din familia cooperatistă semnalate de noi mai sus sînt legate — în principal, nu exclusiv — de transformarea *cooperatistă* a structurilor agrare. Subliniem că, bineînțeles, ele *nu se produc egal, omogen și simultan în toate familiile*, ci sînt în funcție și de alte împrejurări, care le pot frîna sau accelera : de forța și particularitățile tradiției, de zona geografică etc., ceea ce interzice orice generalizare absolută [27].

14.2°. Ar fi simplist să se conchidă, din cele de mai sus, că relațiile familiale în satul cooperativizat s-au transformat — toate — în felul descris. Forța tradiției menține osificate anumite scheme de raporturi interpersonale în familie, multă vreme după ce structurile economice agrare care le-au generat au dispărut, după ce funcțiile economico-productive ale familiei tradiționale s-au schimbat. Aceste scheme le întîlnim în prezent și le vom mai întîlni probabil în viitor coexistînd cu noile scheme, în plină constituire și treptată afirmare. Există două nivele care nu trebuie confundate : nivelul funcțiilor familiei și nivelul raporturilor interpersonale dintre membrii familiei. Funcțiile — primul nivel — se transformă implicit prin adeziunea și intrarea familiei în cooperativă ; transformarea lor este nu numai radicală și profundă, ci relativ bruscă. Ea se consumă obiectiv mai mult sau mai puțin dintr-o dată. În schimb, al doilea nivel — schema relațiilor interpersonale — nu se modifică dintr-o dată, ci lent, în timp, implicînd întîi tensiune și conflict cu primul nivel, transformat deja mai rapid.

Cu cît mai largă și diferențiată este masa țărănească care intră în procesul acestor transformări, cu atît mai inegal este ritmul lor pentru diferitele grupuri care compun această masă. De altfel, însăși cooperativizarea s-a derulat treptat, pe parcursul a 12 — 13 ani, ceea ce înseamnă că în acest interval sute de mii de familii țărănești erau deja membre de cîțiva ani ale cooperativelor, cu tot cortegiul de modificări aferente sau incipiente, în timp ce simultan, alte sute de mii sau milioane de familii din aceleași sate sau regiuni continuau încă modul lor de trai tradițional. Consider de aceea că observațiile și constatările expuse mai sus, certe pentru anumite grupe țărănești mai vechi în cooperative, vor trebui *verificate ca ipoteze* ale unor cercetări sistematice efectuate asupra altor grupe [28].

15. Un alt proces cu repercusiuni adînci asupra schemelor relațiilor interpersonale în familia țărănească (deși el nu face parte nemijlocit din structurile economice cooperatiste) este extinderea continuă a *învățămîntului* în mediul rural din România. Fără a-l analiza aici, socotim necesar să-i subliniem importanța, întrucît, deși reprezintă o cauză de tip diferit,

---

[27] Este profund justă și rămîne valabilă, cred, și în condițiile actuale observația metodologică făcută de *Xenia Costa-Foru* în legătură cu cercetarea deosebirilor din formele și funcționarea familiei țărănești : „Cercetarea mai amănunțită poate scoate la iveală deosebiri nebănuite de la regiune la regiune, ba chiar de la sat la sat, dacă nu chiar de la grupă la grupă socială în sînul aceluiași sat" (*Cercetarea monografică a familiei*, București, 1945, p. 30).

[28] T. Herseni și I. Matei formulează, de asemenea, pentru alte aspecte ale sociologiei familiei, sugestii utile în atenția unor viitoare investigații, care ar putea alcătui, complementar, elementele unui program complex de cercetări asupra familiei țărănești (vezi articolele menționate în nota 5).

efectele sale se cumulează în același sens cu efectele cauzelor structural-economice de care ne-am ocupat mai sus.

În ultimele două decenii, satul românesc a trecut printr-o adevărată „revoluție" a instruirii. Beneficiarul ei principal este generația tînără. Înainte de război, o mare parte a populației rurale din România era analfabetă, iar cei care urmau școala nu depășeau, în marea lor majoritate, primele patru clase. Generalizarea învățămîntului obligatoriu de opt clase, numărul mare de elevi din mediul rural la școlile medii (peste opt clase), la școlile profesionale și la multe alte tipuri de școli au ridicat considerabil, într-un timp scurt, pregătirea intelectuală a tinerilor țărani. Se poate spune că *regula* este astăzi următoarea (excepțiile sînt izolate și nesemnificative sociologic) : în fiecare familie țărănească, membrii generației tinere (pînă la 20 ani) — băieți și fete — au o pregătire școlară mult superioară părinților. În raport cu anul școlar 1948/49, de pildă, cînd la o populație rurală totală de 12 159 485 de oameni existau numai circa 162 500 de elevi în mediul rural în clasele V—VIII și 353 elevi în clasele IX—XI [29], în anul școlar 1966/67, la o populație corespunzătoare mai scăzută — circa 11 800 000 [30], existau în clasele V—VIII din mediul rural peste 1 108 500 de elevi și în clasele IX—XI un număr de peste 59 300 de elevi [31].

Astfel, în decursul unei singure generații s-a produs, sub raportul instruirii, o răsturnare fundamentală și generală în familia țărănească. De aici un șir întreg de consecințe în direcția ridicării statutului și a prestigiului tinerilor în familie. Ei „au cuvînt" cu totul altfel decît în trecut, participă cu multă autoritate la luarea deciziilor, la utilizarea mijloacelor materiale ale familiei, se bucură de prestigiu mai mare în familie și în sat și dispun de însemnate posibilități de mobilitate socială.

Plecarea masivă de elevi și studenți din familiile țărănești trimiși la oraș, la școli medii, tehnice, profesionale, licee, facultăți, a creat pe o arie întinsă un *personaj nou* pentru familiile țărănești, incomparabil mai rar în trecut, cu un statut nou. La vîrsta cînd înainte adolescentul devenea lucrător în gospodărie, încă un braț care muncea *pentru familie*, acum familia muncește *pentru el*. El este în același timp *absent și prezent*. Printr-un efect de deplasare a valorilor [32], statutul lui, departe de a-i spori *obligațiile* față de familie, îi sporește *drepturile*. El personifică emanciparea familiei, mobilitatea ei socială.

★

Aria pe care transformările familiei țărănești o oferă sociologiei este mult mai întinsă decît schimbările la care ne-am oprit mai sus. Am reținut alte modificări semnificative, deja evidente sau încă incipiente, care decurgeau fie tot din noua structură și organizare cooperatistă a producției agrare, fie din factori diferiți, dar extrem de importanți — urbanizarea treptată a satului — , factori instituționali ș. a. Dar asupra lor observațiile noastre sînt mai fragmentare și ne este dificil să le caracterizăm consecințele, sensurile în care ele modifică în mod concret raporturile interne ale

[29] Cf. *Recensămîntul din 25 ianuarie 1948* și *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România*, D. C. S., 1967.

[30] Cf. *Recensămîntul din 15 martie 1966*.

[31] *Anuarul statistic al Republicii Socialiste România*, D. C. S., 1967.

[32] Dar care apropie familia țărănească de modelul familiei urbane.

familiei țărănești. Ne vom limita de aceea la a degaja cîteva probleme, întrebări și ipoteze, care ar trebui să se înscrie, după părerea noastră, într-un program viitor de cercetare sociologică a familiei rurale.

Schimbările care se produc în statutul și rolurile *femeii în familia* țărănească, ca urmare a cooperativizării, ne-au apărut în expresii foarte contradictorii, neputînd ajunge la o apreciere sistematică. Care sînt tendințele de evoluție a diviziunii tradiționale a muncilor din familia țărănească între reprezentanții diferitelor sexe? Lotul auxiliar conservă, pe scară mică, o gamă variată de munci — cultura pămîntului, creșterea vitelor, îngrijirea animalelor mici pe lîngă casă etc. Se redistribuie rolurile corespunzătoare — și cum? — între capul familiei și soția sa? Pe un plan mai larg, cum evoluează acum alte raporturi de conviețuire între soți și sisteme de rudenie în comparație cu *habitus*-urile tradiționale? (relația căsătorie oficială — traiul în concubinaj, formele și motivația de desfacere a conviețuirii etc.) Are femeia și în condițiile satului cooperatist, cum a semnalat un sociolog francez [33] în alte condiții sociale, un rol de stimulare a migrației integrale a familiei [34] din sat către oraș?

Interesant de stabilit sînt și modificările ce se produc (și în ce mod se produc?) în *imaginea asupra familiei* la cei care sînt agenți și purtători ai schimbării raporturilor ei reale, de fapt. Se verifică sau se infirmă că slăbirea reală, obiectiv determinată, a coeziunii familiei țărănești tradiționale se însoțește de o devalorizare a ideii de familie? Se pare că se produce, totodată, și o slăbire a *conștiinței rudeniei*, o repliere a sferei ei asupra unui cerc mult mai restrîns de rude, iar *trăirea* conștientă, ca fenomen social, a sistemului de rudenie se circumscrie la grupuri mai mici, la relațiile cele mai directe.

O altă problemă netratată de noi mai sus, dar extrem de importantă este cea a „funcției de socializare" a familiei rurale, a funcției ei formativ-educative. M. Thomine-Desmazures [35] a ridicat problema neconcordanțelor care se creează în special într-o perioadă de mutații în statuturile și rolurile familiale, dacă „funcția de socializare" a familiei, adică de inculcare la copii a modelelor de comportament care să-i integreze în familie și societate, îi formează, dimpotrivă, în spiritul modelelor vechi, deja în curs de schimbare, întreținînd anumite inadaptări și frîne ale dezvoltării [36].

---

[33] Marie Moscovici, *Le changement social en milieu rural et le rôle des femmes*, în „Revue française de Sociologie", nr. 3/1960.

[34] Am întîlnit asemenea cazuri, de pildă, la Comana, (îndeosebi cooperatori care au fost fruntași și au avut venituri foarte bune). După mărturiile culese de la informatori din sat, inclusiv după aprecierea președintelui C. A. P., Nicolae Hudițeanu, pare că plecarea multora din aceste familii s-a datorat nu atît capului familiei, cît mai ales insistențelor femeii. Aceste familii au migrat la oraș în ciuda faptului că situația lor economică în C. A. P. era foarte bună sau, poate, mai bine zis, și din cauza că situația lor economică bună a favorizat instalarea la oraș. În răstimpul a patru-cinci ani (1963 — 1967) au plecat din Comana, sat cu circa 200 de familii, peste 30 de familii. Motivația plecării a fost, de regulă, dorința unui trai mai bun, mai confortabil și mai modern, eliberarea de unele servituți ale asprei munci agricole. Cîștigul acumulat în C.A.P. timp de mai mulți ani le-a permis să-și cumpere casă proprie în oraș (mai ales la Constanța), unde s-au angajat ca muncitori necalificați la început, iar apoi calificați în termene scurte.

[35] Cf. Micheline Thomine-Desmazures, *The Rural Family and Socialization*, 1968.

[36] De unde observația pătrunzătoare că, „în ceea ce privește societățile rurale în particular, conținuturile, modalitățile și procesele de socializare și formare a personalității în sînul familiei ne par a fi indicatori excelenți nu numai ai logicii și dinamicii unei societăți rurale, dar de asemenea ai gradului ei de integrare în societatea globală :" (M. Thomine — Desmazures, *lucr. cit.*, p. 5).

Sociologia familiei se întîlnește aici, pe pista unei ipoteze atrăgătoare de investigație, cu sociologia educației.

Asupra structurilor familiei țărănești din țara noastră acționează în prezent și alte împrejurări, decurgînd din transformările societății globale și din înscrierea inevitabilă a satului pe orbita acestor transformări. Semnalăm în mod special *summum*-ul de procese desemnat prin conceptul cumulativ de *urbanizare*, care, pe lîngă aspectele sale mai imediat vizibile în viața și amenajarea satului sau în munca agricolă, aspecte invocate cel mai frecvent, are totuși consecințe adînci și multiple și la acest nivel al relațiilor umane : echilibrul lăuntric al celulei familiei sătești, schema ei de raporturi interpersonale. Fără să avansăm vreun enunț concluziv privind consecințele specifice ale urbanizării asupra familiei rurale, vom marca doar unele ipoteze sau aspecte demne de cercetare.

Ca urmare a industrializării țării și a altor procese, un număr foarte mare de oameni din mediul rural s-au deplasat la orașe, localizîndu-se aici. Sute de mii de familii țărănești au unul sau mai mulți membri stabiliți în ultimii ani la oraș ; uniunea „personală" a familiei țărănești cu familia urbană și cu orașul este mai strînsă ca oricînd. Modelele relațiilor de familie urbane vehiculate pe acest *canal direct* accelerează (și cum ?) modificarea schemelor tradiționale ? Observațiile din cursul anchetei ne-au semnalat, în același sens, că locul în familie al personajului plecat nu se „pierde" : „rolul" lui se modifică și, *absent* din viața *cotidiană* a familiei, el este adesea mai *„prezent"* în *momente decisive*, dobîndind o mai mare influență decît dacă ar fi rămas cu ceilalți, egal, în sat.

Fenomenul „muncitorului-țăran", din ce în ce mai răspîndit — navetistul care lucrează zilnic la oraș, dar rămîne cu familia și domiciliul permanent în sat — ,extinderea *cumulului* de activități *agricole și nonagricole* exercitate chiar *în sat* de unii membri ai familiei țărănești nu influențează oare, la rîndul lor, relațiile dintre diferiții membrii ai familiei ? Este o altă direcție de căutare și sesizare a unor mutații specifice.

„Urbanizarea" treptată a satului și, implicit, a schemelor vieții de familie are loc și sub acțiunea canalelor de circulație a culturii. Televiziunea și alte mijloace de comunicație de masă, care au irupt brusc și rapid, simultan cu transformarea socialistă a satului, în viața rurală, aduc sistematic imaginea vieții orășenești, vehiculează explicit și implicit valorile moderne ale vieții familiale, implantează cu perseverență noi modele chiar atunci cînd nu-și propun deliberat s-o facă. B. Galeski[37] face observația justă că multe din caracteristicile care *deosebesc* familia urbană de cea rurală sînt nu *calitative*, ci de ordin cantitativ, exprimîndu-se prin diferențe de grad, și putem să ne întrebăm dacă difuziunea intensă a sistemelor de valori culturale născute la oraș,prin toate canalele „mass-media", nu va șterge curînd aceste deosebiri de grad.

Pe lîngă *modificările obiectiv (infra)-determinate* ale relațiilor familiei rurale, ce decurg din prefacerea structurilor materiale pe care ea stă, se

[37] Boguslaw Galeski, *Social Organisation and Social Rural Change Raport la al II-lea Congres mondial de sociologie rurală*, Drienerloo, 1968.

produce, după părerea noastră, în mod complementar, ceea ce am numi o *eroziune culturală — subiectivă a modelului tradiţional familial.* Înţeleg prin asta efectul insinuării prin multiple căi de acces a unor valori şi comportamente din alte contexte, acceptate chiar dacă ele devansează (iar unele contravin) condiţiile obiective atinse de familia rurală. Judecăţile de valoare care privilegiază aceste comportamente minează implicit modelul tradiţional, accelerează eroziunea lui, „uzura morală", respingînd uneori fără discernămînt elemente neperimate ale acestui model.

Asupra structurilor familiei ţărăneşti acţionează astfel — direct sau mijlocit, frecvent contradictoriu — grupe diferenţiate de factori şi procese pe fundalul *întregului context nou al* societăţii socialiste. Înrîurirea lor asupra familiei, conjugată cu transformările esenţiale generate în primul rînd de noile structuri economice agrare, oferă un teren amplu de studiu, pentru a observa atent şi a înţelege în chip autentic prefacerea comunităţii familiale rurale în contextul satului cooperativizat.

SUVERANITATEA, ROLUL SOCIAL ȘI VIITORUL NAȚIUNII ÎN OPTICA UNOR GÎNDITORI OCCIDENTALI CONTEMPORANI

DE

ELENA FLOREA

Problema comunităților umane istorice este constituite în genere și aceea a națiunii în speță ocupă în prezent un loc central în gîndirea mondială, prilejuind o puternică confruntare de idei și concepții.

În ansamblul teoriilor ce se vehiculează în prezent în legătură cu națiunea ca fenomen social-istoric se pot distinge două direcții principale : 1) justificarea istorică și contemporană a națiunii, a superiorității ei ca formă de comunitate umană ; b) postularea tezei că națiunile sînt o categorie socială perimată, depășită istorice ște, care nu mai pot juca în epoca noastră un rol de seamă în dezvoltarea societății.

Unii dintre cei ce se orientează în această ultimă direcție pornesc de la ideea, justă în principiu, că ceea ce caracterizează societatea actuală este *progresul social* prezent pe toate palierele vieții contemporane. El face ca schimbul de valori și comunicarea între state, națiuni și popoare diferite să devină tot mai intense și să se manifeste ca „artere" prin care circulă vitalitatea, priceperea și genialitatea popoarelor.

Pornind de la această constatare ce se referă la un proces real și obiectiv, unii teoreticieni construiesc felurite raționamente prin care încearcă să fundamenteze ideea „perimării" națiunii și a caracterului ei „anacronic". Ei consideră că barierele geografice, limitele naționale, limba, tradițiile fiecărui „grup național" mai constituie „stavile" în calea tendinței de „internaționalizare", dar stavile care au intrat într-un amplu proces de năruire, avînd ca punct terminus o „grupare internațională compusă din toți locuitorii lumii" [1].

Renunțarea, în condițiile actuale, la națiune ca formă de comunitate umană și adoptarea unei structuri supranaționale sînt impuse de însuși mersul firesc al istoriei, afirmă alți autori [2]. În decursul istoriei, spun ei,

[1] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, ed. a III-a, München, 1952, p. 242.

[2] Vezi, în acest sens, Pierre Hassner, *Nationalisme et relations internationales*, în „Revue française de science politique", 1965, nr. 3.

comunitatea națională a cunoscut trei faze de evoluție : o primă etapă în care națiunea ce se constituia cerea independența, suveranitatea și asigurarea edificării și consolidării sale ; este perioada *afirmării*. Urmează apoi un alt moment cînd națiunea deja constituită și consolidată devine, în multe cazuri, „intolerantă, agresivă sau expansionistă" ; este perioada negării sau a antitezei. În aceste două etape, „unitatea întregii umanități ... a luat forma pluralității..." , concretizată în „varietatea formațiunilor naționale" [3]. În sfîrșit, există o a treia fază, cînd națiunea se întoarce la ea însăși, „într-o afirmație mai vastă, în sînul unei noi unități" [4], care nu este alta decît comunitatea supranațională. Societatea contemporană s-ar afla în această ultimă secvență, în care se cere a fi rezolvată, „o contradicție insurmontabilă", ce macină „structura națională" și care, în final, „înlătură structura însăși" : „tensiunea dintre afirmarea lui sine însuși, a fiecărui stat și națiune în parte, și interesul întregii umanități" [5]. Este perioada în care fidelitatea față de gruparea națională se perimează, cînd fragmentarea umanității în nenumărate unități naționale care „revendică fiecare independența sa" este „dăunătoare păcii și ilogică din punctul de vedere al bunăstării", cînd se dovedește a fi absurdă și patetică „persistența tenace în Europa a voințelor naționale separate", a unor națiuni „independente, dar epuizate..." [6].

Fiecare națiune nu este singură în lume, raționează mai departe Pierre Hassner. Nu sîntem cetăți izolate, Robinsoni șovini, ceea ce atestă de altfel esența relațiilor noastre de interdependență. Sîntem cuprinși într-un *sistem internațional*, în interiorul, căruia există „imitația, contagiunea și opoziția, influența reciprocă ajunsă la stadiul de independență ..." [7]. Angrenarea fiecărei națiuni în sistemul internațional de coexistență duce la depășirea comunității naționale, la trecerea de la „primatul acordat națiunii ca unitate politică individuală, cu independența, puterea și libertatea sa de acțiune, la primatul acordat comunității ex- sau transnaționale, relațiilor supra-sau infraetatice" [8]. Asistăm la declinul statului național, și numai o federație sau un „mare ansamblu infra- sau supranațional" ar putea, într-o măsură, corecta sau diminua neajunsurile și dezechilibrul, impasul și decrepitudinea națiunii și a statului național [9].

La această constatare ajunge și Jean Diedisheim [10], apelînd la cîteva fapte care, după părerea sa, obligă la renunțarea compartimentării societății omenești în națiuni independente și distincte și la adoptarea unor forme supranaționale și suprastatale de organizare comunitară, la pătrunderea tot mai viguroasă în spiritualitatea epocii a „conceptului de supranaționalitate".

---

[3] Karl Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet-Chastel, 1963, p. 140.

[4] Pierre Hassner, *art. cit.*, p. 522.

[5] K. Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, p. 140.

[6] Stanley Hoffmann, *Le sort de la nation dans l'Europe Occidentale de l'après guerre*, în „Analyse et Prévision", t. IV, nr. 3, septembrie 1967, p. 629.

[7] Pierre Hassner, *art. cit.*, p. 523.

[8] *Ibidem*, p. 525.

[9] *Ibidem*, p. 527.

[10] Jean Diedisheim, *Les patries*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1967.

Este vorba, în primul rînd, de *viaţa economică*. În intimitatea ei, spune autorul, viaţa economică se bazează pe *schimb*, care presupune o strînsă interdependenţă între diferitele comunităţi umane şi pe *valori*, care, în esenţă, sînt internaţionale şi ca provenienţă, şi ca rezultate practice. Sub ambele aspecte, *viaţa economică modernă* „se propagă de la un grup de naţiuni la altul, pentru a se ajunge la un nivel asemănător de evoluţie" [11]. Este imposibil, după părerea autorului, să subziste o viaţă economică de amploarea şi rezultatele pe care le cunoaştem astăzi, bazîndu-se numai pe propriile resurse ale unei comunităţi. „Viaţa economică a naţiunilor de foarte mult timp a evoluat într-o direcţie puţin compatibilă cu întărirea cadrelor naţionale", subliniază Diedisheim. De aceea, conchide el, singura măsură raţională ar fi organizarea unei vieţi economice „la scara colectivităţilor mult mai vaste decît naţiunea, la scara unei colectivităţi unice [12].

Putem spune că acest raţionament al lui Diedisheim exprimă un adevăr numai pe jumătate ; viaţa economică a fiecărei naţiuni nu se poate dezvolta autarhic, numai din resurse proprii, în afara schimbului şi a relaţiilor comerciale ; dar nu se poate dezvolta nici numai din „import", pe baza elementelor ce i le pot oferi relaţiile de schimb, în speţă cele internaţionale. Este adevărat că economia unei ţări se dezvoltă şi pentru ca naţiunea să dobîndească suficiente şi variate produse necesare întreţinerii şi lărgirii schimburilor internaţionale ; dar nu această premisă şi nu relaţiile de schimb constituie singura finalitate a dezvoltării economiei naţionale, ci consolidarea naţiunii respective, ridicarea nivelului ei de civilizaţie şi progres, a prestigiului şi a autorităţii în relaţiile cu alte state şi popoare. Relaţiile de schimb din interiorul unei naţiuni, cît şi din afara ei joacă un rol important în dezvoltarea economică a unei ţări, dar nu sînt nici singurul element care are un asemenea rol şi nici nu reprezintă factorul determinant în ultimă instanţă. De aceea, accentul principal în dezvoltarea economiei naţionale se pune pe valorificarea intensivă a posibilităţilor interne de care dispune fiecare naţiune, aceasta neînsemnînd un sistem economic autarhic. Nu există, oricît ar căuta autorul nostru, vreo economie naţională infloritoare care să se bazeze numai pe schimb sau numai pe rezerve autohtone. În condiţiile revoluţiei tehnico-ştiinţifice contemporane, cooperarea şi colaborarea economică dintre naţiuni, indiferent de orînduirea lor social-politică, este un imperativ al epocii noastre, fapt care explică de ce Fr. Hertz are dreptate atunci cînd consideră ca „antinomică şi anacronică" politica de „izolaţionism" care ar putea fi dusă de vreuna dintre naţiunile contemporane [13].

Problema care se ridică în acest context este dacă, în condiţiile actuale, soluţia optimă ar fi cooperarea şi colaborarea dintre naţiuni independente şi suverane, aşa cum reiese, de altfel, din structura economică, social-politică şi etnică a societăţii noastre contemporane, sau cea a integrării, a unei comunităţi economice transnaţionale şi suprastatale ? Diedisheim consideră că cea de-a doua alternativă este bună şi că spre aceasta ne împinge natura, provenienţa şi specificitatea pe care o dobîndeşte viaţa economică în condiţiile prezente.

---

[11] *Ibidem*, p. 108.
[12] *Ibidem*.
[13] Fr. Hertz, *Nationality in history and politics*, Londra, 1957, p. 22.

Viața confirmă faptul că în condițiile profundei revoluții tehnico-științifice contemporane se naște necesitatea dezvoltării unei ample vieți economice a națiunilor, după cum observă și Diedisheim, a unei strînse interdependențe economico-culturale între ele, a intensificării schimburilor și a cooperării economice. Aceasta necesită nu contopirea economiilor naționale, așa cum crede Diedisheim, ci promovarea unei politici de dezvoltare economică independentă, fără discriminări și condiții politice, de colaborare cu toate statele pe baza respectului reciproc și a egalității depline în drepturi, de întărire și înflorire a fiecărei economii naționale în parte. Numai în acest fel se poate participa la competiția economică, se pot iniția măsuri pentru a bara forța copleșitoare a marilor monopoluri străine, se creează condiții pentru ca fiecare națiune să contribuie la transformarea comerțului mondial într-un factor al dezvoltării și la schimbarea actualei structuri a diviziunii internaționale a muncii.

Formula unei economii supranaționale se dovedește a fi utopică în condițiile actuale, întrucît menținerea și dezvoltarea diverselor economii naționale, imposibilitatea contopirii lor într-o economie supranațională sînt determinate de legi obiective ce decurg din existența diviziunii mondiale a muncii, din varietatea geografică și climatică a țărilor lumii, din inegala repartizare a bogățiilor solului și subsolului, din necesitatea schimburilor de cunoștințe tehnico-științifice și de experiență productivă, din existența unor mari diferențe între nivelele economice ale diferitelor țări. Aceste legi impun imperios autonomia economiilor naționale, considerarea lor ca element constitutiv al economiei mondiale, exercitarea independenței economice și politice a statelor. De aceea, date fiind marile și multiplele deosebiri dintre națiunile lumii contemporane, „este greu de imaginat o altă modalitate de a obține climatul absolut necesar unei veritabile și eficiente cooperări economice, tehnice, științifice și culturale între toate țările, indiferent de mărimea, forța sau sistemul lor social" [14] în afara desfășurării tot mai largi a schimburilor și colaborării internaționale, pe baza egalității depline în drepturi și a avantajului reciproc, a respectării suveranității naționale. „Programul economic al fiecărei economii naționale constituie astfel premisa intensificării relațiilor economice mondiale" [15].

Cel de-al doilea element care ar determina națiunea să renunțe la sine însăși ar fi, după părerea lui Jean Diedisheim, *știința și cultura*. Sîntem în epoca în care aceste produse ale spiritului uman au cunoscut și cunosc o amploare fără precedent, declară autorul. Valorile științifice și culturale ale umanității sînt bunuri care aparțin acestei umanități. Contribuția popoarelor la sporirea acestor valori ar fi *plenară* și *masivă* atunci cînd ar dispărea acel „compartimentaj", cînd circulația valorilor cultural-artistice și contactele oamenilor de știință și artiștilor n-ar mai fi împiedicate de granițele unei forme „de societate perimată care se cheamă statul-națiune și care postulează suveranitatea" [16].

---

[14] M. Dulea și Gh. Dolgu, *Conceptul suveranității într-o sociologie a dezvoltării*, în volumul *Sociologia dezvoltării*, București, Edit. politică. 1967, p. 158.

[15] Dr. N. Stănescu, *„Integrarea" — în contradicție cu cerințele dezvoltării relațiilor economice mondiale*, în „Scînteia", nr. 7 955 din 1969, p. 5.

[16] Jean Diedisheim, *lucr. cit.*, p. 105.

Autorul îşi dă seama că mai ales culturii literar-artistice este greu să i se conteste specificul naţional şi de aceea se simte obligat să precizeze că nici pe departe nu încearcă să nege că „expresia literară sau artistică a unui popor, imaginaţia creatoare a artiştilor şi a scriitorilor săi n-ar fi legate de misterele patriei şi chiar că ele constituie în sine podoaba şi produsul ei cel mai de preţ" [17].

Punînd în felul acesta problema, se iveşte o contradicţie pe care autorul o lasă în suspensie: pe de o parte, ştiinţa şi cultura s-ar putea dezvolta plenar şi masiv prin dispariţia „compartimentajului", adică a graniţelor şi a specificului naţional, iar pe de altă parte, într-o eventuală participare a Franţei la o comunitate supranaţională, cultura, în expresie, şi-ar păstra specificul naţional. În prima parte a raţionamentului, Diedisheim afirmă explicit că tendinţa societăţii contemporane spre tipul supranaţional de comunitate este stimulată şi de dezvoltarea unei culturi „a umanităţii", a unei culturi supranaţionale. O asemenea concepţie se raliază ideii caracterului cosmopolit al culturii, idee exprimată de către unii teoreticieni şi prin formula „culturii care primeşte aportul secolelor şi al generaţiilor, dar care rămîne în final un «mare dezrădăcinat»" [18]. În partea ultimă a raţionamentului său, autorul face un rabat şi consideră că arta, ştiinţa, cultura în genere, ca şi creatorii lor, rămîn legaţi de „misterele patriei", adică exprimă şi poartă amprenta specificului naţional chiar dacă este vorba de o comunitate supranaţională. Această idee este strecurată de autor în finalul consideraţiilor sale privitoare la cultură ca factor ce împinge naţiunile spre comunităţi transnaţionale pentru a-şi face din ea un fel de platoşă în stare să pareze eventuala acuzaţie că ar fi un apărător al concepţiei că arta şi, în general, cultura nu au patrie. O asemenea concepţie a fost respinsă cu cîteva decenii în urmă, fiind considerată ca „una dintre cele mai sinistre minciuni care s-au vînturat vreodată" [19].

Problema culturii credem că se pune în acelaşi mod sau aproape în acelaşi mod ca în cazul vieţii economice. În epoca noastră, societatea a ajuns la un asemenea grad de dezvoltare, încît are loc un proces foarte amplu de apropiere, colaborare şi comunicare între diferitele naţiuni şi popoare, de schimb intens de valori materiale şi spirituale. În domeniul culturii, schimbul acesta de valori se dezvoltă tot mai mult, naţiunile devenind tot mai interdependente. Este procesul care adesea este desemnat prin noţiunea de „culturalism", adică de relaţii de cooperare multiple, diverse şi solide stabilite în toate sectoarele vieţii materiale, intelectuale şi spirituale. Aceste relaţii apropie naţiunile, contribuie la dezvoltarea culturilor naţionale şi la conturarea lor mai precisă şi mai viguroasă, la afirmarea raporturilor de înţelegere şi comuniune, a idealurilor umanitare şi cetăţeneşti, dar nu dizolvă naţiunile şi nu se opun, după cum se arată în statutul Societăţii europene de cultură, „statului, iniţiativelor sau legilor sale" [20].

În sfîrşit, *iminenţa războiului* este cel de-al treilea fapt pe care Diedisheim îl consideră de importanţă majoră în acţiunea multiplelor forţe care împing societatea spre o formă supranaţională de organizare.

[17] *Ibidem.*

[18] Pierre Vergnaud, *L'Idée de la nationalité et de la libre disposition des peuples dans ses rapports avec l'idée de l'état*, Paris, Editions Domat — Montchrestien, 1955, p. 88.

[19] Vanderpyl, *L'art sans patrie, un mensonge*, Paris, 1942, p. 33.

[20] *Status de la Société Européenne de culture*, Veneţia, IX-e édition, 1962, p. 95.

El pleacă de la constatarea că, în perioada postbelică, cursa înarmărilor a cunoscut un ritm diabolic, inventivitatea oamenilor în producerea armelor de exterminare în masă şi de lichidare a civilizaţiei a atins cele mai înalte culmi.

Pericolul unui război termonuclear a intrat adînc în conştiinţa opiniei publice mondiale şi este semnalat şi evaluat la adevăratele lui proporţii de oameni politici, de ştiinţă şi de savanţi. Este un fapt de care Diedisheim este adînc pătruns, ceea ce-l determină să considere că „niciodată ca în aceşti ultimi ani nu s-au văzut atît de numeroase şi frapante exemple de amoralitate sau de cinism în relaţiile dintre naţiuni" [21], fapt pentru care, spune el, principiile moralei private nu au curs în relaţiile internaţionale [22].

Dacă unii autori nu exclud războiul ca un mijloc de accelerare a progresului, ca factor „stimulator" al mişcării în viitor dincolo de naţiune, Diedisheim consideră că nu pe calea războiului distrugător se ajunge la o comuniune mondială, ci pe calea unificării paşnice, împotriva războiului şi pentru înlăturarea lui din viaţa popoarelor. Întreaga lui carte este o pledoarie pentru evitarea unei conflagraţii mondiale nimicitoare şi un apel călduros la înţelegere şi comuniune.

Desigur, acest mesaj umanist al autorului este binevenit. Dar şi utopic. Utopic pentru că vede comuniunea popoarelor globului ca ceva asemănător raiului biblic, unde toţi sînt egali şi la fel. În realitate însă, populaţia planetei noastre nu este omogenă din punct de vedere social-economic, etnic, cultural, politic. Diversitatea de situaţii, de stări economice, politice, tehnice, cultural-spirituale, militare, de grad de evoluţie socială şi de nivele diferite de progres la care se află în prezent diferitele comunităţi umane trebuie luată în seamă în orice acţiune care vizează soarta, felul de viaţă şi destinele popoarelor, chiar şi atunci cînd, temerar, imaginăm alte moduri de comuniune şi de convieţuire. Făcînd abstracţie de diversitatea structurilor social-politice, economice, spirituale şi naţionale ale umanităţii sau, în orice caz, escamotînd-o, autorul ajunge să se mire cum de pînă acum tot ce s-a putut face în materie de integrare sînt doar integrările vest-europene cunoscute? ! Cum se explică faptul, spune el, că maximum de imaginaţie de care statul-naţiune este capabil... este gruparea politică vest-europeană? De unde vine această „repulsie faţă de orice integrare într-un foarte vast ansamblu?" [23]. Şi pentru a găsi răspunsuri cît de cît plauzibile la aceste întrebări, Jean Diedisheim porneşte la o reconsiderare a relaţiilor internaţionale şi diplomatice dintre state, constatînd că, pînă în prezent, în practicarea acestor relaţii „instituţiile internaţionale propun, iar statul dispune" [24]. De aici vine şi lipsa sorţilor de izbîndă ale eforturilor de integrare, „avortarea lor" [25].

La această constatare ajunge şi Stanley Hoffmann. El arată că, deşi naţiunile sînt „absurde" pe plan economic, „şubrezite din punct de vedere

[21] Jean Diedisheim, *lucr. cit.*, p. 12.

[22] Plecînd de la această constatare, un alt adept al creării unei societăţi mondiale care să înlocuiască actuala comuniune de „societăţi naţionale" pledează pentru promovarea unei „morale internaţionale ... fără de care nici un mare sistem social nu poate fi solid" (*De la nature des conflits*, UNESCO, 1957, p. 230).

[23] Jean Diedisheim, *lucr. cit.*, p. 24.

[24] *Ibidem*, p. 34.

[25] *Ibidem*, p. 159.

administrativ" şi foarte dăunătoare în domeniul politicii internaţionale, „persistă încă foarte bine", rămînînd „unităţi fundamentale de comunitate umană", „forma fundamentală de organizare socială într-o lume în care numeroasele naţiuni au atins vîrsta înţelepciunii şi unde neajunsurile statului-naţiune sînt evidente" [26].

Se încearcă şi o explicaţie a unei asemenea stări de lucruri. S. Hoffmann arată că persistenţa încă a naţiunii ca formă de comunitate umană, precum şi imensele greutăţi ce se ivesc în calea procesului de integrare se datorează a doi factori, dintre care unul ţine de structura lăuntrică a fiecărei naţiuni în parte, iar celălalt de sistemul de relaţii în care este angrenată. Aceşti doi factori conjugaţi — după părerea sa — au făcut ca, pînă în prezent, naţiunea să ofere cetăţenilor „mai mult decît le-ar putea da o incertă şi utopică formă de stat supranaţională" [27], ceea ce explică de ce pentru cetăţeanul de rînd naţiunea „este încă forma cea mai satisfăcătoare, chiar cea mai darnică de organizare socială existentă" [28].

Fără îndoială că autorul are dreptate atunci cînd încearcă să explice „supravieţuirea" naţiunilor prin structura internă proprie şi influenţa pe care o are în acest proces sistemul anumit de relaţii care s-a stabilit între ele. Viaţa materială şi spirituală a fiecărei naţiuni, cu caracteristicile dobîndite în etapa actuală de evoluţie a societăţii contemporane, explică într-adevăr de ce naţiunea ca tip de comunitate umană este viabilă, cu multe posibilităţi de progres, de ce este încă prematur, iar din punct de vedere practic-politic imposibil, a trece la o comunitate mondială transnaţională, pe deasupra deosebirilor social-economice, politice, spirituale dintre naţiuni.

Jean Diedisheim are însă un punct de vedere opus. El consideră că lipsa sorţilor de izbîndă a unei comunităţi mondiale supranaţionale se datorează nu faptului că naţiunea este un tip de comunitate departe de a-şi fi epuizat toate posibilităţile, ci, dimpotrivă, datorită „naturii sale nonintegraţioniste", determinată de menţinerea şi conservarea suveranităţii naţionale. *Suveranitatea*, consideră el, este problema-cheie de a cărei dezlegare ţin toate celelalte aspecte.

Fără îndoială, precizează autorul, suveranitatea naţională a jucat multă vreme un rol fecund. Naţiunea liberă şi suverană a constituit un imens progres. Desăvîrşită de revoluţia franceză, naţiunea suverană „a dat popoarelor Europei sensul libertăţii şi al demnităţii lor" [29]. Dar acest rol, deosebit de progresist pînă la 1870, consideră Diedisheim, se încheie la această dată, în prezent fiind întru totul inutilă şi incomodă, paralizînd „orice încercare de organizare raţională a societăţii umane" [30].

De aici şi concluzia firească la care ajunge Diedisheim : abandonarea suveranităţii, „...dogma sacră, intangibilă, tabu-ul numărul unu..." [31], renunţarea la evaluarea ei drept „criteriul suprem şi cel mai preţios" [32] al

[26] Stanley Hoffmann, *art. cit.*, p. 599 — 600.
[27] *Ibidem*, p. 612.
[28] *Ibidem*.
[29] Jean Diedisheim, *lucr. cit.*, p. 23.
[30] *Ibidem*, p. 24.
[31] *Ibidem*, p. 127.
[32] *Ibidem* p. 118.

naţiunii şi trecerea spre un mod de organizare supranaţional mai raţional şi mai avantajos omenirii. Cu alte cuvinte, soluţia este simplă : înlocuirea naţiunii cu forme şi structuri supranaţionale şi suprastatale, prin abandonarea parţială sau totală a suveranităţii.

Aceeaşi problemă a găsirii elementelor care să explice caracterul perimat, pentru condiţiile prezente, al comunităţii naţionale şi-o pun şi alţi ideologi [33]. Aceştia dau răspunsuri diferite de acela al lui Diedisheim, dar, ca şi el, ajung la aceeaşi concluzie : organizarea mai izbutită a societăţii contemporane prin depăşirea naţiunii ca formă de comunitate umană şi acceptarea unei comunităţi supranaţionale.

Pentru a ajunge la supranaţionalitate, Diedisheim a sacrificat după cum am văzut, naţiunea cu unul dintre atributele sale esenţiale — *suveranitatea*. Ideologii la care ne referim sacrifică nu numai naţiunea şi suveranitatea, ci şi *statul naţional*.

Jean Boissonnat, de pildă, arată că în problema supranaţionalităţii, cel care trebuie să cadă în primul rînd în culpă, „primul rege detronat", este statul naţional. „Acesta constituie de cinci secole structura fundamentală a societăţii politice internaţionale"... şi „nu văd — spune el — pentru ce într-un univers în care totul pare în mişcare din punct de vedere tehnic, ideologic, comportamental, numai societatea politică să conserve structuri imuabile" [34]. Soluţia pe care J. Boissonnat o vede constă în „disocierea dintre stat şi naţiune..." [35], astfel încît să se poată realiza „transferarea competenţelor de la o entitate naţională la o autoritate europeană..." [36].

Deci pentru a găsi o formă de comunitate mai viabilă decît cea naţională, popoarele trebuie să-şi reînnoiască modul lor de existenţă politică, renunţînd la statul naţional şi la suveranitate şi încredinţîndu-şi destinele unei „autorităţi" supranaţionale şi suprastatale. Aceasta este formula prin care J. Boissonnat concepe calea pentru afirmarea grandorii şi a puterii Europei.

Dar în aceşti termeni problema este abia pusă. Urmează acum să fie lămurită imaginea concretă a acestei autorităţi suprastatale menite să ofere, după concepţia autorului, condiţiile necesare pentru ca popoarele europene să-şi reia locul lor în istorie. J. Boissonnat nu oferă o explicaţie suficient de convingătoare şi de largă asupra a ceea ce ar putea să reprezinte autoritatea supranaţională chemată să reînnoiască organizarea politică a societăţii europene actuale. O atare explicaţie o găsim la un alt teoretician, Alexandre Marc, care preferă să înlocuiască termenul de autoritate supranaţională şi suprastatală cu acela de „guvern european".

„Guvernul european" este, în concepţia autorului, forma de guvernămînt a comunităţii politice europene, formă prin care toate etnicităţile şi entităţile politice sînt reprezentate. De aceea atributul esenţial al unui asemenea guvern este *federalismul*. Prin urmare, „pentru a-şi vindeca rănile, pentru a avea o şansă de supravieţuire, pentru a se dezvolta, micile noastre

---

[33] Printre aceştia citäm pe Jean Boissonnat, *L'Europe, l'état et la nation*, în „Esprit", 1965, nr. 10 ; Alexandre Marc, *L'Europe dans le monde*, Paris, Payot, 1965 ; J. Serton, Ch. O. Charbonell, *Le monde contemporain*, Paris, Librairie Delagrave, 1962.

[34] J. Boissonnat, *art. cit.*, p. 534 — 535.

[35] *Ibidem*, p. 540.

[36] *Ibidem*.

state naţionale ar trebui să se unească" [37] într-o Europă suprastatală şi supranaţională, de *tip federal*, sub un „guvernământ global". O asemenea organizare federală a comunităţii europene ar permite *forţelor centripete*, „determinate de dialectica vie a evoluţiei naţiunii", să domine asupra *forţelor centrifuge* coordonate de „logica obtuză a statelor" [38], deoarece, după părerea autorului, „... numai o puternică forţă politică în afara şi deasupra statelor ar putea... pregăti victoria unităţii..." [39], numai „o federaţie europeană reprezintă fără nici o îndoială un cîştig substanţial pentru toate forţele vii ale societăţii..." [40].

Marc Alexandre consideră că federalismul este cea mai bună formulă de comuniune politică a popoarelor Europei, întrucît el nu „are la bază principiul majorităţii numerice", care „permite ca un popor să fie expus unei presiuni intolerabile din partea altor guverne, să se supună unor legi votate de deputaţi străini, neputîndu-şi exprima voinţa lui profundă" [41], ci „principiul participării complexe care să permită iniţiative, autonomii şi responsabilităţi", care să garanteze „interesele părţilor ca şi interesul de ansamblu, drepturile indivizilor ca şi ale colectivităţilor, echilibrul dintre tradiţie şi inovaţie" [42].

Atribuind asemenea calităţi federaţiei europene ca formă de comunitate politică suprastatală, şi supranaţională, înţelegem de ce Marc Alexandre ajunge la o concluzie disjunctivă : „sau unitatea Europei este un federalism, sau nu există nici un fel de unitate..." [43]. În afara acestei alternative nu este de loc indicată, după părerea lui, „demisia de la cetăţile noastre venerabile, de la bătrînele noastre naţiuni, de la civilizaţia noastră..." [44]. A alege o cale de mijloc înseamnă, după părerea autorului, „a ne face culpabili de o crimă atroce de lex-humanitate..." [45].

Nu putem spune exact cîte asemenea crime se cunosc în istorie. Dar ele au existat, iar cei ce le-au comis şi-au primit pedeapsa aspră a oprobiului public naţional şi internaţional. Răspunderea pentru destinele naţiunilor şi popoarelor este deci mare şi de aceea înţelegem de ce autorul nostru este foarte ferm în opţiunile sale : sau găsim o formă de comunitate politică şi socială a societăţii europene superioară celei existente astăzi, sau renunţăm şi rămînem la ceea ce sîntem, la „bătrînele noastre naţiuni" şi state ; o a treia posibilitate nu există.

Şi totuşi sînt autori [46] care consideră că există şi o a treia posibilitate, şi anume aceea reprezentată de S. U. A. Pentru cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, spun ei, forma cea mai potrivită de comunitate este aceea pe care o reprezintă Statele Unite pe continentul american. Dacă realizăm şi pe continentul nostru un fel de state unite europene, atunci putem considera că am salvat Europa şi că generaţiile ultimelor decenii ale secolului al XX-lea şi-au făcut datoria faţă de umanitate.

---

[37] Alexandre Marc, *lucr. cit.*, p. 79.
[38] *Ibidem*, p. 90.
[39] Alexandre Marc, *lucr. cit.*, p. 91.
[40] *Ibidem*, p. 92.
[41] *Ibidem*, p. 105.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*, p. 106.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] Vezi, în acest sens, J. Serton, şi Ch. O. Charbonell, *lucr. cit.*, p. 254 şi urm.

Este însă foarte discutabil dacă S. U. A. reprezintă o formă de comunitate care din toate punctele de vedere ar întruchipa aspiraţiile de libertate socială, politică şi naţională a popoarelor. Această comunitate de state, măcinate de adînci contradicţii sociale şi de o acută problemă rasială, cu o structură politică şi administrativă reprezentînd puterea marilor monopoluri, deci a unei mici părţi a naţiunii, şi permiţînd tot felul de violenţe la adresa omului, a cetăţeanului şi a politicianului, cu o atitudine de jandarm al Europei şi al lumii în ce priveşte relaţiile dintre state nu poate fi, se înţelege, idolul Europei.

De aceea, ceea ce ni se pare deosebit de criticabil în concepţiile expuse nu este dacă S. U. A. sînt sau nu un model de comunitate care trebuie transplantat în Europa şi nici măcar problema mai generală a posibilităţii sau imposibilităţii unei căi de mijloc între naţiune şi comunitatea supranaţională, ci ideea însăşi a necesităţii şi posibilităţii *reale* a disjuncţiei dintre naţiune şi stat şi a unirii, în condiţiile etapei prezente, a statelor naţionale într-o federaţie suprastatală.

În condiţiile actuale există numeroşi factori care fac ca statul naţional să continue să joace încă foarte multă vreme rolul de instrument necesar şi eficace în evoluţia comunităţilor umane, în avansarea lor pe calea progresului social, în încadrarea în sistemul relaţiilor internaţionale. Între aceştia am aminti structura socială deosebită a diferitelor comunităţi umane, configuraţia lingvistică şi teritorial-geografică, viaţa economică şi spirituală a popoarelor, relaţiile de ordin politic, economic, cultural care s-au stabilit între ele în decursul istoriei. Pe toate aceste paliere, comunităţile umane nu s-ar putea manifesta ca atare fără stat, fără acea suprastructură politico-instituţională aptă să realizeze sarcinile, scopurile şi idealurile comunităţii respective sau ale claselor sociale care domină în societate sau care reprezintă comunitatea în ansamblul ei. Desigur, forma de guvernămînt s-a schimbat şi se schimbă, statul însă rămîne ca instrument al realizării, menţinerii şi dezvoltării unităţii teritorial-lingvistice, economice, cultural-spirituale şi politice a comunităţilor umane, a independenţei şi suveranităţii lor.

În afară de acest aspect, mai trebuie avut în vedere şi faptul că în lumea contemporană, alături de naţiunile vechi, cu o existenţă îndelungată, care au ajuns la maturitate economică şi spirituală, există zeci de naţiuni tinere sau în curs de formare care au de străbătut încă un drum lung pentru a ajunge la înflorirea lor deplină. Aceste popoare care au desfăşurat o luptă seculară pentru scuturarea jugului asupririi, simţind gustul libertăţii şi independenţei naţionale, hotărîndu-şi singure soarta, viitorul patriei lor, nu pot renunţa la cuceririle însemnate pe care le-au dobîndit în lupta de eliberare. Una dintre aceste cuceriri este statul naţional, autohton, independent şi suveran, care să le asigure calea spre o orînduire mai dreaptă, spre civilizaţie. Oricît de iscusit ar fi imaginată şi propovăduită o comunitate supranaţională şi suprastatală, federativă, de tip american sau de alt gen, aceste popoare nu se vor „lepăda — cum spunea S. Hoffmann — de ceea ce ele au obţinut atît de recent" şi de greu în istoria frămîntată a luptei de eliberare.

În sfîrşit, formula unei comunităţi supranaţionale şi suprastatale de tip federativ ni se pare a nu avea sorţi de izbîndă şi pentru că statele naţio-

nale nu se deosebesc între ele numai prin forma de guvernămînt, ci mai ales prin *conţinutul social* al puterii de stat. Sînt state care reprezintă puterea burgheziei şi a marilor monopoluri, altele puterea clasei muncitoare şi a tuturor oamenilor muncii, precum şi un număr de state de democraţie naţională. Deosebirile fundamentale care apar în ce priveşte conţinutul social al puterii de stat nu permit, în condiţiile actuale concilieri şi nivelări, ştergerea acestor deosebiri şi aducerea la acelaşi numitor prin contopirea statelor naţionale într-un singur stat supranaţional, de talie mondială. De aceea dăm întru totul dreptate lui S. Hoffmann atunci cînd spune că „cei ce-şi pun speranţele în dezvoltarea suprastatelor sînt ilogici, cei care şi le pun în întemeierea unui stat mondial sînt utopici, iar cei care speră că se vor putea dezvolta comunităţi politice funcţionale mult mai complexe decît statul-naţiune sînt foarte optimişti" [47]. Într-adevăr, neplecînd de la realităţile economice, politice şi naţionale ale epocii noastre, ignorînd diversitatea structurilor statale, naţionale şi social-economice ale comunităţilor umane, stadiile diferite de progres social la care au ajuns fiecare dintre ele şi nivelele de civilizaţie deosebite de la o comunitate la alta, înseamnă a părăsi domeniul realului şi a intra adînc în utopie. Aceasta este, după părerea noastră, „păcatul" tuturor consideraţiilor teoretice expuse.

S-a plecat de la constatarea procesului amplu de comunicare între state, naţiuni şi popoare diferite. Recunoaşterea acestui proces şi susţinerea necesităţii crescînde a schimbului intens de valori materiale şi spirituale, a colaborării dintre diversele comunităţi umane corespund trăsăturilor specifice pe care le dobîndeşte societatea umană ajunsă la nivelul actual de evoluţie. Mistificarea începe o dată cu presupoziţia că internaţionalizarea vieţii naţiunilor *în etapa actuală* se poate realiza nemijlocit, prin desfiinţarea naţiunii ca tip de comunitate umană, prin ştergerea deosebirilor naţionale dintre popoare, prin lichidarea suveranităţii şi prin înglobarea lor într-o comunitate mondială amorfă, fără deosebiri social-economice şi politice.

Suveranitatea naţională este apărată nu numai pentru că inegalitatea social-economică, politică şi spirituală dintre diferitele popoare nu permite în stadiul actual „topirea" lor într-o comunitate transnaţională, nu numai pentru că scopurile politice ale organismelor supranaţionale lezează interesele naţionale ale copartenerilor şi nici numai fiindcă strategia nucleară periclitează naţiunile în elementara lor existenţă fizică; suveranitatea naţională nu poate fi abolită şi datorită faptului că ea se manifestă la nivelul conştiinţei membrilor ce alcătuiesc o naţiune dată sub forma unui puternic sentiment al indestructibilităţii bunurilor şi valorilor materiale şi spirituale de care ea dispune, al unităţii şi integralităţii teritoriului naţiunii respective, sub forma voinţei de a exista, dezvolta şi manifesta într-un anumit fel [48]. Acest lucru este dovedit şi de unele cercetări recente [49], care

[47] Stanley Hoffmann, *art. cit.*, p. 628.

[48] Pornind de aici, Fr. Hertz, în *lucr. cit.*, p. 237, consideră, pe bună dreptate, că „voinţa naţională se împleteşte cu ideea suveranităţii naţiunii", în sensul că „naţiunea este suverană atunci cînd se dezvoltă după propria sa voinţă".

[49] Vezi Guy Michelat şi Jean-Pierre Thomas Hubert, *Dimensions du nationalisme*, Paris, A. Colin, 1966.

au demonstrat că noțiunea de suveranitate, la nivelul conștiinței individuale, are un bogat conținut afectiv, în care prevalează sentimentul și voința de apărare a națiunii de orice intrusiune exterioară, de menținere a integrității teritoriului național, precum și „neîncrederea față de organismele supranaționale sau internaționale, refuzul față de orice imixtiune străină în ceea ce se consideră ca relevînd strict suveranitatea națională" [50].

Aceste elemente dovedesc că, cel puțin în cazul populațiilor asupra cărora s-au efectuat cercetările respective se manifestă o pregnantă atitudine pozitivă față de suveranitatea națională, înțelegerea acesteia ca atribut esențial al națiunii, ca însușire care „dă" națiunii vigoare și „distincție", care nu permite „dizolvarea" ei în organisme supranaționale. Ca urmare, colaborarea și cooperarea *dintre popoare* nu se pot face în *afara* și *împotriva* națiunii și a suveranității naționale (atunci cînd se adoptă o asemenea modalitate nu este vorba de *colaborare*, ci de *dominare* a statelor și națiunilor mari și dezvoltate asupra celor mici), ci prin ele, pe calea dezvoltării națiunii, a întăririi și consolidării independenței și a suveranității naționale.

Apărarea independenței și suveranității naționale, recunoașterea viabilității națiunii și a necesității consolidării și dezvoltării ei în condițiile actuale nu înseamnă o „xenofobie naționalistă", închistare naționalist-șovină, o poziție antiinternaționalistă. Marxismul respinge naționalismul și șovinismul și demonstrează că sînt incompatibile cu interesele clasei muncitoare, cu principiile teoriei socialismului științific, că ele nu pot aduce decît prejudicii. În concepția marxistă, patriotismul nu înseamnă naționalism, iar internaționalismul nu reprezintă negarea rolului însemnat pe care-l joacă în prezent comunitatea națională, așa cum încearcă să prezinte deformat lucrurile unii ideologi burghezi. De pildă, William, G. Carleton face o serie de considerații prin care vrea să demonstreze că, în concepția marxistă, patriotismul înseamnă închistare națională, un fel de „naționalism proletar", după expresia sa, iar internaționalismul implică desființarea statelor naționale și clădirea unui „stat muncitoresc internațional", ca și cînd patriotismul și internaționalismul socialist ar fi două noțiuni ce se află într-un raport de exclusivitate [51]. Această idee a caracterului dezintegrator al internaționalismului socialist este subliniată și de H. Morgenthau, care arată că pentru acest fel de internaționalism, pe care îl denumește „universalism naționalist", națiunea nu constituie decît „o bază de pornire inițială, un punct provizoriu" al mișcării spre supranaționalitatea" de tip proletar, sovietic sau comunist" [52].

Desigur, se poate aprecia că tendința istorică fundamentală a procesului evoluției națiunii este „fuziunea ei într-o formă mai largă de comunitate socială" [53], dar analiza lucidă a configurației actuale a comunităților

---

[50] *Ibidem*, p. 30.

[51] Vezi William G. Carleton, *The New nationalism*, în *Political thought since World War II*, Londra, The Free Press of Glancoe Collier-Macmillan Limited, 1964, p. 422 — 425.

[52] Vezi lucrarea *Politics among nations*, citată de Pierre Hassner în articolul *Nationalisme et relations internationales*, publicat în „Revue française de science politique", 1965, nr. 3, p. 519.

[53] Hyman Lumer, *Marxism and Assimilation*, în „Political Affairs", 1965, nr. 1, p. 36.

umane impune concluzia realistă că încă foarte multă vreme deosebirile lingvistice, naţionale, culturale, politice, social-economice dintre popoare se vor menţine, păstrîndu-şi în continuare toată importanţa şi întregul său rol comunitatea naţională şi cea statală, problema-cheie fiind lupta şi eforturile popoarelor pentru dezvoltarea şi înflorirea statelor şi naţiunilor lor, cît şi pentru promovarea unor relaţii internaţionale paşnice, de colaborare şi ajutor reciproc.

Realitatea zilelor noastre confirmă ideea că naţiunea ca tip de comunitate umană este departe de a fi un fenomen social perimat, că ea se afirmă „ca o forţă motrice de seamă a dezvoltării istorice, fiind chemată să joace încă mult timp un rol deosebit de important în progresul societăţii omeneşti" [54]. Cîteva procese şi tendinţe obiective evidenţiază rolul activ pe care-l au naţiunile în dezvoltarea progresivă a societăţii contemporane.

Primul dintre aceste procese şi cel mai important prin semnificaţia sa istorică este transformarea unor naţiuni constituite în epoca ascendenţei capitalismului în naţiuni socialiste, trecerea naţiunii ca tip de comunitate umană de la un nivel de dezvoltare la altul, superior, generat de schimbările structurale pe care socialismul le-a adus în viaţa naţională a popoarelor Naţiunea socialistă ca etapă superioară în evoluţia comunităţilor naţionale constituie o realitate socială, în care tipul naţional de comunitate îşi desfăşoară şi realizează toate capacităţile, resursele de civilizaţie şi progres, jucînd un rol pozitiv în evoluţia ascendentă a umanităţii.

De asemenea, tendinţa apariţiei unor noi naţiuni în acele zone ale lumii unde popoarele au reuşit să înlăture robia colonială subliniază că era formării naţiunilor nu s-a încheiat, că nu se poate sări peste stadiul comunităţii naţionale, că, în etapa actuală, naţiunea este tipul de comunitate umană istoriceşte necesară, o etapă obligatorie în evoluţia popoarelor.

Rolul important pe care îl joacă naţiunea în etapa actuală este reliefat şi de evoluţia situaţiei interne a ţărilor capitaliste, unde majoritatea covîrşitoare a naţiunii — masele populare — şi forţele democratice şi socialiste acţionează în numele şi pentru interesele fundamentale ale naţiunii însăşi, influenţînd politica internă şi externă a statelor, ceea ce constituie un indiciu semnificativ al vitalităţii naţiunii. Totodată, naţiunile capitaliste mari şi mici se prezintă în lumea contemporană cu o identitate şi personalitate proprie, luînd poziţie hotărîtoare împotriva acţiunilor de ştirbire a independenţei şi suveranităţii naţiunii, rezultate din participarea la blocurile militare şi la diferitele organisme integraţioniste, ceea ce atestă rolul important pe care-l îndeplineşte naţiunea în această etapă a istoriei în dezvoltarea popoarelor.

Asemenea procese relevă marea însemnătate a naţiunii ca tip de comunitate umană, iar lupta de idei ce se desfăşoară în jurul acestui concept îi dă valoare „de concept central al contemporaneităţii, oglindind realităţi

[54] Nicolae Ceauşescu, *Victoriile hotărîtoare ale socialismului — triumf al marxism-leninismului*, în *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 494.

vii și perspective de dezvoltare viitoare" [55]. În acest sens, ni se pare justificată ideea sociologului vest-german Friederich List că „între individ și umanitate se află națiunea". Națiunea și umanitatea sînt două realități sociale distincte, aflate în raporturi interdependente, de o deosebită complexitate, prezentînd numeroase particularități și elemente noi. Abordarea științifică a aspectelor noi pe care le manifestă problema națională în condițiile societății contemporane necesită și un răspuns clar la tot felul de teorii construite pe o optică deformată asupra națiunii și a rolului ei, o prezență fructuoasă pe frontul luptei ideologice.

[55] *Continuitate și schimbare în evoluția națiunii* (masă rotundă), în „Lupta de clasă", 1967, nr. 10, p. 106.

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

SESIUNEA DE COMUNICĂRI ŞTIINŢIFICE A INSTITUTULUI DE FILOZOFIE

În zilele de 11 şi 12 iulie 1969 s-au desfăşurat la Casa oamenilor de ştiinţă din Bucureşti lucrările sesiunii de comunicări ştiinţifice a Institutului de filozofie. Sesiunea a fost organizată cu prilejul împlinirii a 20 de ani de la înfiinţarea Institutului şi în cinstea celei de-a 25-a aniversări a Eliberării patriei.

În cuvîntul de deschidere, acad. C. I. Gulian, prezentînd comunicarea *20 de ani de activitate a Institutului de filozofie*, a relevat, cu discernămînt, pe de o parte, caracterul pozitiv, meritoriu al muncii de cercetare ştiinţifică desfăşurate de-a lungul anilor în cadrul institutului, iar pe de altă parte aspectele negative, lacunele generate de anumite condiţii, mai mult sau mai puţin obiective. Totodată, vorbitorul a remarcat faptul că lucrările elaborate în ultimul deceniu, mai cu seamă după cel de-al IX-lea Congres al P.C.R., s-au bucurat de aprecierea specialiştilor şi a publicului larg, contribuind la ridicarea prestigiului activităţii de cercetare în domeniul filozofic. În toţi aceşti ani, Institutul de filozofie a format şi formează cercetători în problemele materialismului dialectic şi istoric, cadre care au elaborat şi continuă să elaboreze cea mai mare parte a producţiei de lucrări de gnoseologie, epistemologie, sociologie, teorie a culturii, estetică, etică, istoria filozofiei româneşti şi universale. Unele dintre aceste lucrări, a continuat acad. C. I. Gulian, s-au bucurat şi de aprecierea unor specialişti de peste hotare şi au fost traduse integral sau parţial în diferite ţări, printre care: U.R.S.S., Franţa, Mexic, Argentina etc. De asemenea, acad. C. I. Gulian şi-a exprimat convingerea că obiectivele majore ale cercetării noastre viitoare, sintetic formulate în *Tezele C.C. al P.C.R. pentru Congresul al X-lea al partidului*, vor fi nu numai îndeplinite, dar şi depăşite.

Lucrările sesiunii au continuat cu comunicările tovarăşilor: M. Cernea, *Schimbări în structura relaţiilor familiale în satul cooperatist*; E. Florea, *Coordonate fundamentale ale conştiinţei naţionale socialiste: patriotism şi internaţionalism*; M. Larionescu, *Grupul social şi receptarea mesajelor culturale*; U. Tomin, *Fundamental şi aplicativ în cercetarea ştiinţifică*; N. Bellu, *Demitizarea conceptului de om în cercetarea filozofică*; V. Popescu, *General şi specific în afirmarea valorilor morale. Secvenţe tipologice*; H. Wald, *Socialismul şi persoana umană*; D. Constantinescu, *Ştiinţă şi umanism*; M. Breazu, *Limbajul artistic şi invarianţii estetici*; I. Pascadi, *Structură estetică şi istorie*; Gr. Smeu, *Concepţia frumosului psihofizic*; A. Rădulescu, *Arta şi reflectarea realităţii*; R. Pantazi, *Probleme ale răspîndirii filozofiei marxiste în România în perioada dintre cele două războaie mondiale*; Al. Posescu, *Tradiţie şi progres în filozofia nemarxistă contemporană*; N. Gogoneaţă, *P. P. Negulescu şi problemele filozofiei culturii*; S. Ghiţă, *Antropologia lui Mihail Ralea*.

Discuţiile, variate în idei şi în acelaşi timp unitare prin obiectul lor tematic, au fost purtate de tovarăşii: N. Bellu, A. Botez, H. Culea, E. Cobianu, Clara Dan, Gh. Epure,

H. Ene, E. Florea, I. Florea, I. Ivanciu, M. Larionescu, V. Maşek, D. Matei, R. Pantazi, P. Pînzaru, St. Popescu şi H. Wald.

În cuvîntul de închidere al sesiunii, rostit de acad. C. I. Gulian, s-a accentuat îndeosebi necesitatea combativităţii, a simţului măsurii, a seriozităţii documentării şi a legăturii cu practica, cu realitatea noastră socialistă, toate acestea constituind — a subliniat vorbitorul — condiţiile evoluţiei muncii de cercetare ştiinţifică, de afirmare şi consolidare a Institutului de filozofie.

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ : GENERAL ȘI PARTICULAR ÎN LUPTA REVOLUȚIONARĂ ȘI CONSTRUIREA SOCIALISMULUI, ÎN LUMINA EXPERIENȚEI COMUNISTE

În zilele de 14, 15 şi 16 august 1969, la Muzeul de istorie a partidului comunist, a mişcării revoluţionare şi democratice din România s-au desfăşurat lucrările sesiunii ştiinţifice cu tema : „General şi particular în lupta revoluţionară şi construcţia socialismului, în lumina experienţei partidelor comuniste", consacrată celei de-a 25-a aniversări a Eliberării României de sub jugul fascist. Sesiunea a fost organizată de Academia Republicii Socialiste România, Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. şi Academia de ştiinţe social-politice „Ştefan Gheorghiu" de pe lîngă C.C. al P.C.R.

În cadrul sesiunii au prezentat comunicări, alături de cercetători, cadre didactice etc. din ţara noastră, şi reprezentanţii unor instituţii ştiinţifice şi şcoli superioare de partid din Austria, R. P. Bulgaria, R. S. Cehoslovacă, Franţa, R. D. Germană, Italia, R.S.F. Iugoslavia, R. P. Mongolă, R. P. Polonă, Spania, R. P. Ungară şi U.R.S.S. Lucrările sesiunii s-au desfăşurat în cadrul şedinţelor plenare şi pe secţii : secţia I („Clasa muncitoare şi aliaţii săi în lupta revoluţionară şi în opera de edificare a societăţii socialiste") a grupat comunicările cu teme din domeniul comunismului ştiinţific ; secţia a II-a („Socialismul şi dezvoltarea economică a societăţii") a reunit comunicări cu teme preponderent economice ; în secţia a III-a („Dezvoltarea social-politică a orînduirii socialiste") au fost prezentate comunicări privind filozofia marxistă în general şi materialismul istoric în special.

După cuvîntul de deschidere a sesiunii, rostit de către acad. Miron Nicolescu, preşedintele Academiei Republicii Socialiste România, în cadrul şedinţelor plenare au fost prezentate comunicările : *Dialectica marxist-leninistă a generalului şi particularului în revoluţia şi construcţia socialistă în România* de prof. univ. dr. Petre Constantin şi conf. univ. dr. Gheorghe Badrus ; *Insurecţia din august 1944, eveniment epocal în istoria poporului român* de dr. Gheorghe Zaharia, director adjunct la Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Leninismul despre dialectica generalului şi particularului în dezvoltarea societăţii socialiste"* de prof. univ. dr. I. S. Popov de la Şcoala superioară de partid de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. ; *Partidul Comunist Român — forţa politică conducătoare în transformarea socialistă a României* de Ion Popescu-Puţuri, directorul Institutului de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R. ; *Politica de alianţă a maselor muncitoare austriece cu ţăranii şi intelectualitatea din Austria* de dr. Gustav Keyhl de la Comisia de istorie de pe lîngă C.C. al Partidului Comunist din Austria ; *Legităţile generale şi particularităţile specifice ale revoluţiei socialiste în Bulgaria* de Iordan Iotov, director adjunct al Institutului de istorie a Partidului Comunist Bulgar de pe lîngă C.C. al P.C.B. ; *Poziţia internaţionalistă a clasei muncitoare, a celorlalte forţe democratice şi antifasciste din România în perioada interbelică* de conf. univ. dr. Augustin Deac, director adjunct la Institutul de studii istorice şi social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., şi conf. univ. dr. Aron Petric, prorector al Academiei de ştiinţe social-politice „Ştefan Gheorghiu" ; *Problema aspectelor naţionale şi universale ale construirii socialismului. Experienţa noastră polonezâ* de prof. dr. Tadeusz Jarosyewski, membru supleant al C.C. al P.M.U.P., redactor-şef al

revistei „Cztowiek i Swiatopoglad"; *Partidul Comunist Italian în războiul de eliberare națională și în lupta pentru democrație și socialism* de prof. Filippo Frassati de la Institutul „Gramsci" — Italia; *Făurirea societății socialiste și problemele dezvoltării națiunii române* de conf. univ. dr. Constantin Vlad de la Academia de științe social-politice „Ștefan Gheorghiu"; *General și specific în lupta revoluționară a poporului iugoslav* de prof. dr. Lyubișa Stankov-Zemba, directorul Institutului de studii politice de la Facultatea de științe politice din Belgrad; *Clasa muncitoare și aliații săi în lupta pentru democrație înaintată și socialism* de prof. Jean Gacon de la Institutul „Maurice Thorez" — Franța; *Activitatea Partidului Popular Revoluționar Mongol în anii desfășurării revoluției populare în Mongolia* de Lovsan Sanja, director adjunct la Institutul de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al Partidului Popular Revoluționar Mongol; *Participarea Republicii Socialiste România la cooperarea economică și tehnico-științifică cu țările socialiste* de conf. univ. Radu Constantinescu și conf. univ. dr. Constantin Moisuc; *Politica Partidului Comunist Român de dezvoltare a solidarității internaționaliste cu partidele comuniste și muncitorești* de conf. univ. dr. Ion Stoian, rectorul Academiei de științe social-politice „Ștefan Gheorghiu"; Salutul reprezentantului redacției revistei „Nuestra Bandera", organ teoretic și politic al Partidului Comunist din Spania; *Îmbinarea intereselor naționale și internaționale ale țărilor socialiste* de prof. Oleg Bogomolov, director al Institutului de economie a sistemului mondial socialist — U.R.S.S.; *Ritmul creșterii economice și schimbările de structură în țările socialiste din Europa de est* de dr. Ivan T. Berend, secretar general al Societății ungare de istorie; *Insurecția armată din august, începutul unei noi etape în relațiile cehoslovaco-române* de dr. Miroslav Tejchman de la Institutul pentru studiul istoriei Europei răsăritene din Praga; *Cu privire la acțiunea legilor obiective în societatea socialistă* de dr. Gerhard Powik de la Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.S.U.G.; *Național și internațional în dezvoltarea socială contemporană* de dr. Ilie Rădulescu.

În secția I au fost prezentate comunicările: *Forțele motrice ale insurecției armate antifasciste din august 1944* de Constantin Nicolae și dr. Aurel Petri; *Cu privire la aplicarea de către Partidul Socialist Unit German a principiilor marxist-leniniste în politica de alianțe* de dr. Günter Benser de la Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.S.U.G.; *Clasa muncitoare — forța socială fundamentală a luptei antifasciste, hegemonul revoluției și construcției socialiste în România* de dr. Gheorghe Surpat și conf. univ. Vasile Ionescu; *Relația dintre factorul obiectiv și subiectiv în revoluția iugoslavă în 1941—1945* de dr. Branko Petranović de la Institutul de istorie contemporană din Belgrad; *Unele aspecte privind politica țărănească în România și reflectarea ei în strategia și tactica Partidului Comunist Român* de Gheorghe Matei și dr. Traian Lungu; *Intelectualitatea democratică din România și rezistența antifascistă* de prof. univ. dr. Titu Georgescu, director-adjunct la Institutul de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R., și prof. univ. dr. docent Carol Göllner; *Mișcarea de eliberare de sub jugul fascist din România în contextul general al luptei popoarelor împotriva hitlerismului* de dr. Nicolae Copoiu; *Lupta pentru democrație și socialism în Ungaria în perioada 1936—1948* de dr. Agnes Szabo de la Institutul de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.S.U.; *Sistemul de alianțe ale proletariatului din România în prima etapă a revoluției populare* de conf. univ. dr. Nicolae Petreanu și lector univ. Ștefan Lache; *Legitățile generale ale revoluției socialiste și manifestarea lor specifică în Bulgaria* de docent Vasilieva Tveta de la Școala de partid — Bulgaria; *Rezolvarea problemei naționale în România, aplicare creatoare a teoriei marxist-leniniste. Frăția dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare* de lector univ. dr. Gheorghe Ioniță și conf. univ. dr. Carol Niri; *În legătură cu problema caracterului și trăsăturilor apariției puterii populare în Polonia* de dr. Ryszard Halaba de la Institutul de istorie a Partidului de pe lîngă C.C. al P.M.U.P.; *Aspecte ale mișcării de rezistență din România în anii 1940—1944* de Victor Dușa și dr. Maria Covaci.

În secția a II-a au fost prezentate comunicările: *Industrializarea — componentă fundamentală a făuririi noii societăți în România. Optimizarea structurii industriale românești în*

procesul construcției socialiste de prof. univ. dr. Ervin Hutira, prorector la Academia de științe social-politice „Ștefan Gheorghiu", și Ion Desmireanu, director adjunct al Institutului de cercetări economice al Academiei Republicii Socialiste România; *Dezvoltarea economiei alimentare în R. P. Ungară* de prof. Emil Gulyás de la Școala superioară de partid de pe lîngă C.C. al P.M.S.U.; *Concepția marxist-leninistă despre transformarea socialistă a agriculturii și aplicarea ei la condițiile României* de conf. univ. Florian Balaure, prorector la Academia de științe social-politice „Ștefan Gheorghiu", și conf. univ. dr. Marin Popescu; *Probleme și experiențe privind construirea sistemului economic socialist în Republica Democrată Germană* de dr. docent Georg. Ebert de la Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.S.U.G.; *Proprietatea socialistă — baza propășirii economiei naționale și a întregii societăți socialiste în țara noastră* de conf. univ. dr. Gh. P. Apostol și conf. univ. dr. Nicolae Belli; *Cooperarea economică a țărilor socialiste* de dr. Szabó Béla de la Institutul de științe sociale de pe lîngă C.C al P.M.S.U.; *Dinamica dezvoltării economice și perfecționarea organizării și conducerii economiei în Republica Socialistă România* de conf. univ. Mihai Dulea; *Considerații privind colaborarea economică dintre țările socialiste* de conf. univ. dr. Mihai Părăluță; *Mutații în structura populației active a României socialiste* de conf. univ. dr. Constantin Ionescu, directorul Direcției Centrale de Statistică.

În cadrul secției a III-a au fost prezentate comunicările: *Dinamica societății socialiste și perfecționarea vieții sociale în România* de prof. univ. dr. Constantin Borgeanu și conf. univ. Petre Pînzaru; *Unitatea social-politică a poporului român în procesul desăvîrșirii construcției socialiste* de Constantin Mocanu și Domokos Géza, redactor-șef adjunct al ziarului „Előre"; *Despre cîteva particularități ale revoluției socialiste în Republica Democrată Germană* de dr. docent Rolf Badstubner de la Institutul central de istorie al Academiei de Științe din Berlin; *Statul în societatea noastră socialistă* de prof. univ. dr. docent Ion Ceterchi; *Partidul Comunist Român — factor hotărîtor în conducerea societății socialiste* de lector univ. Marin Nedelea și lector univ. Ilie Sîrzea; *Corelația dintre particular și general în condițiile socialismului dezvoltat și construirii comunismului* de prof. V. S. Semenov de la Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.; *Interesele fundamentale ale națiunii și internaționalismul* de prof. univ. dr. H. N. Momdjian de la Academia de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.; *Socialismul și dezvoltarea democrației în patria noastră* de conf. univ. Constantin Popovici și lector univ. dr. Ion Florea; *Dialectica generalului și particularului în revoluția socialistă* de Ștefan Anghelov, director-adjunct al Institutului de filozofie al Academiei Bulgare de Știință; *Relațiile dintre național și internațional în lupta pentru socialism* de prof. Milenko Marković de la Institutul de istorie a mișcării muncitorești internaționale — Belgrad; *Umanismul socialist și dezvoltarea personalității în procesul desăvîrșirii construcției socialiste în România* de acad. C. I. Gulian, directorul Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România.

Cuvîntul de încheiere a sesiunii a fost rostit de către tovarășul Ion Popescu-Puțuri, directorul Institutului de studii istorice și social-politice de pe lîngă C.C. al P.C.R.

Sesiunea a contribuit la dezbaterea unor probleme teoretice și practice ale dezvoltării societății românești în ultimii 25 de ani, precum și la cunoașterea experienței specifice dobîndite de alte partide comuniste și muncitorești în rezolvarea acestor probleme, bucurîndu-se, în rîndurile unei numeroase asistențe, de un deplin succes.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF49, — D M 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134 — 135, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SERIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SERIE DE PSYCHOLOGIE
— SERIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SERIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SERIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

*** **Probleme de logică**, 1968, 374 p., 19,50 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 22 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.
I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 16,50 lei.

ECONOMIE

*** **Crearea sistemului monetar național la 1867**, „Bibliotheca œconomica", 5, 1968, 127 p., 2,50 lei.
*** **Modelarea creșterii economice**, „Bibliotheca œconomica", 7, 1968, 106 p., 3,25 lei.
*** **Utilizarea forței de muncă**, Factori, caracteristici, tendințe în România, „Bibliotheca œconomica", 6, 1968, 248 p., 3 lei.
*** **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca œconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
DR. AL. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, „Bibliotheca œconomica", 9, 1969, 299, p., 9,75 lei.
C. GÖLLNER, **Gîndirea economică a sașilor din Transilvania în sec. al XIX-lea**, „Bibliotheca œconomica", 10, 1969, 114 p., 25 lei.
M. CHIRIȚESCU-ARVA, **Omul, opera, epoca**, ediție îngrijită și studiu introductiv de Marin Stancu, Eugen Mewes, 1969, 299 p., 19 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**

REV. FILOZ., 16, 8, P. 987 — 1040, BUCUREȘTI 1969

I. P. I. — c. 3641

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7955

NR. 9, TOMUL 16, 1969

DIN SUMAR:

PROBLEMA MODALITĂȚII DE-A LUNGUL TIMPURILOR (II) — ATH. JOJA

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII UMANE ÎN SOCIALISM — SIMION PUNI

OBSERVAȚII PRIVIND MODIFICAREA ROLULUI SOCIOLOGULUI ÎN SOCIETATEA AMERICANĂ — HERRMAN R. LANTZ (S.U.A.)

150 DE ANI DE LA NAȘTEREA LUI NICOLAE BĂLCESCU — RADU PANTAZI, DAN BERINDEI, NICOLAE ISAR, N. LIU, GH. EPURE

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*; *prof.* MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc prin CARTIMEX, București, căsuța poștală 134 — 135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență, se vor trimite comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90
Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7955

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 9 1969

ULIM 2014

SUMAR

2022

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- ATH. JOJA, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (II) 1045
- SIMION PUNI, Dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane în socialism. . 1063
- PAUL BĂLĂ, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Zeii vegetaţiei (I) 1077

COMUNICĂRI

- HERMAN R. LANTZ (S.U.A.), Observaţii privind modificarea rolului sociologului în societatea americană 1093

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI
150 de ani de la naşterea lui Nicolae Bălcescu

- RADU PANTAZI, Concepţia filozofică a lui Nicolae Bălcescu 1101
- DAN BERINDEI, Nicolae Bălcescu, personalitate marcantă a istoriografiei româneşti 1113
- NICOLAE ISAR, Critica monarhiei absolute şi „republica democratică" în concepţia lui Nicolae Bălcescu 1121
- NICOLAE LIU, Nicolae Bălcescu şi istoriografia romantică 1129
- GH. EPURE, Raportul dintre libertate şi egalitate în gîndirea lui Nicolae Bălcescu 1139

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Cultură şi valoare (*Ludwig Grünberg*); Sociologia mişcării inovatorilor (*Achim Mihu* — Cluj) 1147

Rev. filoz. **16**, 9, p. 1041–1156, Bucureşti, 1969

11.124

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 № 9 1969

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

стр.

- АТ. ЖОЖА, Проблема модальности на протяжении времен (II) 1045
- СИМИОН ПУНИ, Разностороннее развитие человеческой личности при социализме 1063
- ПАУЛ БЭЛЭ, Культ умирающих и воскресающих божеств. Боги флоры (I) 1077

СООБЩЕНИЯ

- ГЕРМАН Р. ЛАНЦ (США), Замечания относительно изменения роли социолога в американском обществе 1093

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

150 лет со дня рождения Николае Бэлческу

- РАДУ ПАНТАЗИ, Философские взгляды Николае Бэлческу 1101
- ДАН БЕРИНДЕЙ, Николае Бэлческу — выдающаяся личность румынской историографии 1113
- НИКОЛАЕ ИСАР, Критика абсолютной монархии и „демократическая республика" в концепции Николае Бэлческу 1121
- НИКОЛАЕ ЛИУ, Николае Бэлческу и романтическая историография . . 1129
- Г. ЕПУРЕ, Соотношение между свободой и равенством в мышлении Николае Бэлческу 1139

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Культура и ценность (*Людвиг Грюнберг*); Социология движения новаторов (*Аким Миху — Клуж*) 1147

Rev. filoz., **16**, *9*, p. *1041–1156*, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 — N° 9 — 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES

Page

- ATH. JOJA, Le problème de la modalité le long des siècles 1045
- SIMION PUNI, Le développement multilatéral de la personnalité humaine dans la société socialiste, ... 1063
- PAUL BĂLĂ, Le culte des divinités qui meurent et ressuscitent. Les dieux de la végétation (I) 1077

COMMUNICATIONS

- HERMAN R. LANTZ (S.U.A.), Quelques remarques sur la modification du rôle du sociologue dans la société américaine 1093

EXAMEN CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

Le 150e anniversaire de la naissance de Nicolae Bălcescu

- RADU PANTAZI, La conception philosophique de Nicolae Bălcescu 1101
- DAN BERINDEI, Nicolae Bălcescu — une personnalité marquante de l'historiographie roumaine 1113
- NICOLAE ISAR, La critique de la monarchie absolue et « la république démocratique » dans la conception de Nicolae Bălcescu. 1121
- NICOLAE LIU, Nicolae Bălcescu et l'historiographie romantique 1129
- G. EPURE, Le rapport entre liberté et égalité dans la pensée de Nicolae Bălcescu . 1139

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Culture et valeur (*Ludwig Grünberg*) ; La sociologie du mouvement des novateurs *Achim Mihu — (Cluj)*. 1147

Rev. filoz., **16**, *9*, p. 1041—1156, Bucureşti, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

PROBLEMA MODALITĂŢII DE-A LUNGUL TIMPURILOR

(II)

DE

ATH. JOJA

Principiul fundamental al logicii leibniziene, *praedicatum inest subiecto*, asimilează cel puţin în ceea ce priveşte înţelegerea divină, *praedicatum substantiale* cu *praedicatum accidentale*. Se pare că predicatele accidentale sînt tot atît de determinate ca şi predicatele substanţiale. Maritain observă că în axioma *praedicatum inest subiecto*, aşa cum era înţeleasă de logicienii anteriori lui Leibniz, este vorba de prezenţa predicatului în comprehensiunea subiectului, o dată ce enunţarea este construită prin ea însăşi[1]. Prin urmare, predicatul este prezent în subiect, nu în *conceptul* exprimat de subiect, ci în subiect ca *funcţie logică* a propoziţiei. De exemplu, rezonabil (predicat substanţial) intră în înţelegerea conceptului *om*, pe cînd „învingător la Farsala" nu intră nici în înţelegerea omului în general, nici chiar în aceea a lui Cezar în special, pentru că nu este înscris cu necesitate în noţiunea individuală de Cezar[2].

Viziunea metafizică a lui Leibniz se află pe linia necesitarismului, deşi Dumnezeul leibnizian a creat lumea nu din necesitate, ci din bunătate, şi ar fi putut să creeze orice lume de composibili. Dar lumea actuală este cea mai bună posibilă, ca admiţînd cel mai mare număr imaginabil de composibili (între paranteze, această teorie i-a atras ironia lui Voltaire).

După această teorie, observă Bertrand Russell, tot ce nu există se sileşte să existe, dar tot ce este posibil nu poate întotdeauna să parvină la existenţă, căci totul nu este composibil. Leibniz pare să fi imaginat un fel de război între esenţe, care toate încearcă să existe. Posibilul, în virtutea naturii sale, tinde să dobîndească existenţă şi deci să devină necesar *ex hypothesi*. Nu mai este nevoie de altceva decît de o muncă pură pentru

[1] L. Maritain, *Eléments de philosophie*, ed. a 9-a, Paris, II, Ed. Téqui, p. 140.

[2] *Ibidem*, p. 149.

Rev. filoz., **16**, *9*, p. 1045–1061, Bucureşti, 1969

a determina trecerea de la esenţialitatea posibilă la realitate şi această trecere se realizează prin unirea acelui mai mare număr de composibile[3].

Astfel, viziunea necesitaristă se lărgeşte în mod curios şi se deschide spre o perspectivă în care posibilul şi composibilul joacă un rol foarte mare în formarea realului.

Leibniz socoteşte că Dumnezeu n-a creat lumea constrîns de legi logice, care s-ar fi putut impune voinţei sale. Totuşi, el a creat-o după consideraţii strict logice, conformîndu-se principiilor logice, după cum Demiurgul din Timaios se conforma ideilor paradigmatice.

Creaţia lumii de către Mens *infinita* reprezintă triumful logicii. Distincţia dintre lumea reală şi celelalte lumi posibile este, desigur, compatibilă cu o oarecare clasificare filozofic-semnificativă a propoziţiilor.

Într-adevăr, în loc să se mulţumească cu simpla dihotomie a adevăratului şi a falsului, Leibniz raportează aceste două concepte la lumile posibile. Fiind dat un enunţ şi o lume posibilă, enunţul este socotit adevărat sau fals, ţinîndu-se seama de această lume posibilă. Astfel, enunţurile „Cezar a trecut Rubiconul" şi „Adam a fost primul om" sînt valabile pentru lumea reală, dar sînt false pentru o infinitate de alte lumi posibile. În schimb, enunţul „sau Cezar a trecut Rubiconul, sau nu l-a trecut" este adevărat nu numai pentru lumea reală, ci pentru toate lumile posibile[4].

Astfel, noţiunea de adevăr necesar sau de adevăr etern este concepută ca valabilă pentru toate lumile posibile. Aceasta aminteşte, cel puţin în parte, teoria platoniciană a comunităţii şi compatibilităţii unor idei cu altele, idei composibile, precum şi incompatibilitatea lor cu alte idei[5].

Posibilii leibnizieni sînt ca esenţele lui Avicenna, cărora existenţa le este dată ca un predicat extrinsec[6], un predicat accidental şi venit din afară.

Leibniz distinge adevărurile de raţiune (necesare, eterne) şi adevărurile de fapt (contingente).

Adevărurile primitive de raţiune sînt *identice*, pentru că s-ar părea că nu fac decît să repete acelaşi lucru, pentru că se rezolvă în propoziţii identice. De exemplu fiecare lucru este ce este[7], formula leibniziană a principiului identităţii.

Propoziţiile identice sînt necesare, pentru că sînt valabile pentru toate lumile posibile, pentru că sînt etern şi oriunde valabile. Prin urmare, propoziţia necesară este aceea care se poate rezolva în identice sau aceea al cărei opus implică o contradicţie, *quae resolvi potest in identicas, seu cujus oppositum implicat contradictionem*[8].

Posibilii sînt de un adevăr contingent, chiar dacă predicatul este într-adevăr inerent subiectului, *etsi praedicatum revera insit subiecto*. Pe cînd propoziţiile necesare se rezolvă automat în identice, în propoziţiile

---

[3] B. Russel, *Histoire de la Philosophie occidentale*, trad. Ed. Gallimard, p. 605.

[4] Benson Mates, *Leibniz on possible worlds*, p. 3 (ms).

[5] Platon, *Sophistés*.

[6] Avicena, *Livre des directives et des remarques*, trad. de A. N. Goichon, Beyrouth, Paris, 1955, p. 355.

[7] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ed. Flammarion, p. 310.

[8] L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Reprographischer Nachdruck, Georg Olm, Hildesheim, 1961, p. 17.

contingente nu se ajunge la demonstrație, adică la identitate, decît continuînd la infinit rezoluția fiecărui termen (subiect și predicat).

Numai Dumnezeu poate să vadă, cu o privire care cuprinde dintr-o dată infinitul, cît de inerent este predicatul subiectului și să înțeleagă apriori motivul contingenței sale[9].

„Numesc contingent ceea ce este lipsit de o asemenea necesitate (ca identicele); ceea ce implică efectiv contradicție, al cărui opus este necesar, îl numesc imposibil[10].

Leibniz numește încă esențiale (*essentiales*) propozițiile necesare: *Et hae sunt aeternae veritatis, nec tantum obtinebunt, dum stabit Mundus, des etiam obtinuissent, si Deus alia ratione mundum creasset.*

Aceste propoziții sînt etern adevărate și nu numai că se impun lumii reale, dar s-ar fi impus chiar dacă Dumnezeu ar fi creat altfel lumea.

Propozițiile necesare (eterne sau esențiale) privesc esența (*pertinent ad essentiam*), pe cînd propozițiile contingente (de fapt *existentiales*) se referă la existență (*pertinent ad existentiam rerum*).

Acestea diferă cu totul de propozițiile necesare, ca neputînd fi înțelese apriori decît de o inteligență infinită, ca neputînd fi demonstrate prin nici o rezoluție a termenilor.

Exemple de propoziții existențiale sau contingente: trăiesc acum. Soarele strălucește, chiar dacă spun că strălucește în emisfera noastră la ora aceasta, pentru că astfel a fost pînă acum mișcarea lui, încît, presupunînd continuitatea sa, faptul urmează cu certitudine. Dacă continuu, propoziția rămîne, totuși, contingentă și n-aș fi în stare să dau pe deplin socoteală de ea decît dacă aș cunoaște perfect toate părțile universului, *nisi ex perfecta cognitione omnium partium universi*, ceea ce, desigur, depășește capacitatea omului[12].

Or, nu există nici o porțiune de materie care să nu fie divizată în fapt în alte părți, așa încît părțile oricărui corp sînt infinite în fapt; acesta este motivul pentru care ea nu poate fi cunoscută complet.

Toate propozițiile pe care le afectează existența și timpul sînt, prin însăși aceasta, afectate de seria întreagă a lucrurilor, căci acum și aici nu pot fi înțelești decît în raport cu alte lucruri[13].

Posibilitatea (sau noțiunea unei inteligențe create) nu implică existența, *existentiam non involvit.*

Propoziția necesară este aceea al cărei opus nu este posibil sau aceea care, dacă asumi opusul, cazi în contradicție[14].

Propozițiile contingente pot fi adevărate, dar nu cu necesitate adevărate, deoarece ele nu sînt susceptibile de demonstrație, afară numai dacă admiți infinitul [15].

Totuși, dacă propoziția contingentă nu se poate rezolva analitic, ea poate fi dovedită adevărată, continuînd la infinit rezoluția ei și apropiin-

---

[9] *Ibidem*, p. 17.
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem*, p. 18.
[12] *Ibidem*, p. 19.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem*, p. 374.
[15] *Ibidem*, p. 376.

du-te progresiv de identice, fără să ajungem niciodată la ele, idee datorată calculului infinitesimal.[16]

Numai inteligența infinită *quae totum infinitum mente complectitur*, este aceea care cunoaște certitudinea adevărurilor contingente.

În propozițiile de fapt, prin urmare contingente, existența este implicată, *in propositionibus facti involvitur existentia*[17], dar predicatul nu poate fi demonstrat prin noțiunea subiectului; totuși, i se poate da motivul, un motiv *quae non necessitat, sed inclinat*, care nu constrînge, dar înclină numai judecata spre el[18].

Verum necessarium est cujus veritas est explicabilis; *contingens cujus veritas inexplicabilis*[19].

Adevărul contingent este inexplicabil pentru că el cere infinit de multe operații.

Desigur, Leibniz socotește că, pentru *mens infinita*, adevăratul contingent este explicabil, fiindcă această *mens* nu vede evenimentele în timp, ci în eternitate, adică într-un prezent perpetuu. *Mens infinita* nu cunoaște lucrurile în succesiunea lor, ci într-o viziune totală, așa încît chiar viitorii contingenți îi apar nu în calitatea lor de viitori, ci *in praesenti*. Or, ceea ce este în prezent realitate este necesar cel puțin *ex hypothesi*, ca și contingentul care s-a realizat în trecut.

Explicația adevărului unui fapt rezidă în dovedirea sa apriori, adică în demonstrarea lui: *Probatio a priori seu (demonstratio) Apodixis (sic !) est explicatio veritatis*[20]. Proba apriori este independentă de orice experiență: *independens ab experimento*[21].

O propoziție categorică este adevărată cînd predicatul este cuprins în subiect; o propoziție ipotetică este adevărată cînd consecventul este cuprins în antecedent[22].

Natura adevărului constă tocmai în această inerență sau în conexiunea necesară a termenilor propoziției[23].

În orice propoziție afirmativă, necesară sau contingentă, universală sau singulară, noțiunea de predicat este, după cum se știe, cuprinsă într-o oarecare măsură în noțiunea de subiect[24].

Leibniz este literalmente obsedat de ideea legăturii necesare dintre predicat și subiect, idee din care decurge toată metafizica și logica lui: *Principium ratiocinandi fundamentale est, nihil esse sine ratione, vel ut rem distinctius explicemus, nullam esse veritatem, cui ratio non subsit. Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in indentiis, veluti si dicerem: homo est homo, homo albus est albus; vel tecte, sed ita tamen ut per resolutionem notionum ostendi nexus possit*[25], principiul fundamental al ratio-

[16] *Ibidem*, p. 388.
[17] *Ibidem*, p. 405.
[18] *Ibidem*, p. 408.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*,
[22] *Ibidem*, p. 423.
[23] *Ibidem*, p. 518.
[24] *Ibidem*, p. 16.
[25] *Ibidem*, p. 11.

namentului este că nu există nimic fără un motiv sau pentru a explica lucrul într-un fel mai lămurit, că nu există nici un adevăr care să nu-și aibă rațiunea lui de a fi. Or, rațiunea adevărului constă în legătura dintre predicat și subiect, anume ca predicatul să fie în subiect sau, în mod evident, ca în identici, ca și cînd aș spune : omul este om, omul alb este alb ; sau în mod ascuns, totuși în așa fel încît, cu ajutorul rezoluției noțiunilor, legătura (dintre subiect și predicat) să poată fi făcută vizibilă.

Predicatul este întotdeauna prezent în subiect, după cum consecventul este cuprins în antecedent. În aceasta constă natura adevărului[26].

Căci în orice propoziție universală afirmativă predicatul poate să fie substituit subiectului, *salva veritate*, după cum și consecventul antecedentului[27].

Într-adevăr, dacă am cunoaște toate predicatele unui subiect, cercul predicatelor sale substanțiale și accidentale, am cunoaște îndată adevărul integral privind subiectul. Desigur, predicatele accidentale nu sînt în același raport ca predicatele substanțiale cu subiectul ; cu toate acestea, predicatele accidentale, deși nu definesc subiectul, îl caracterizează și, considerate împreună, constituie viața subiectului.

De exemplu, predicatele accidentale ale lui Cezar, autorul operei *De Bello Gallico*, „a trecut Rubiconul", „a fost învingător la Farsala", „a fost ucis de Brutus" nu definesc esența lui Cezar ca om, dar îi caracterizează viața și caracterul, constituie viața individuală a lui Cezar.

Leibniz afirmă că toate aceste predicate accidentale sînt contingente, căci ele nu sînt înscrise dinainte în noțiunea individuală de Cezar, dar că pentru o inteligență infinită, ele sînt prezente și nu viitoare, așa încît, pentru ea, ele există și posedă o necesitate de fapt. Or, chiar pentru această inteligență infinită, ele nu pot avea o necesitate absolută, o necesitate logică ; ele sînt numai prezente.

Or, ipoteza unei inteligențe infinite care ar cunoaște dinainte toate predicatele accidentale, referitoare, de exemplu, la viața lui Alexandru cel Mare, a lui Cezar, a lui Robespierre sau Napoleon, este ea însăși ipotetică, deoarece *in re* aceste predicate accidentale rămîn contingente.

Viziunea lui Leibniz tinde să introducă în lume un pannecesitarism nicidecum necesar. Aceasta pentru că axioma *praedicatum inest subjecto* îl silește. Totuși, Leibniz aduce o importantă știrbire necesitarismului său prin utilizarea rodnică a posibililor și a composibililor.

Leibniz are întotdeauna grijă să apere drepturile logicii. În acest sens, el pretinde că nu trebuie confundat necesarul cu determinatul. El respinge părerea acelora care cred că ființele libere acționează într-un mod nedeterminat, părere care — spune el — distruge adevărurile cele mai importante și chiar axioma fundamentală că nimic nu se întîmplă fără motiv[28].

★

În timp ce, pentru Aristotel și Diodor, Crisip și Epicur, pentru Avicena, Toma d'Aquino și Leibniz, modalitatea are o valoare obiectivă, pentru Kant — conform cu revoluția lui copernicianâ — modalitatea nu

[26] *Ibidem*, p. 518.
[27] *Ibidem*, p. 402.
[28] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cartea II, cap. XXI, p. 134.

mai are decît o valoare subiectivă. Ea nu mai este un semn distinctiv al obiectului, ci doar caracteristică a subiectului.

Într-adevăr, modalitatea este o „funcție a gîndirii" (*Funktion des Denkens*). Se știe că marele filozof german deosebește judecățile problematice, asertorice și apodictice.

Modalitatea judecății este o funcție cu totul specială a intelectului. Ea are această particularitate de a nu contribui cu nimic la conținutul judecății (căci, în afara cantității, a calității și a relației, nu mai există nimic care să formeze conținutul judecății), ci de a nu privi decît valoarea copulei în raport cu gîndirea în general.

Judecățile sînt problematice cînd se admite afirmația sau negația ca pur posibile (*möglich*) sau arbitrare (*beliebig*), asertorice cînd sînt considerate ca reale (*wirklich*) sau adevărate (*wahre*), apodictice cînd le consideri ca necesare (*notwendig*).

Propoziția problematică este aceea care nu exprimă decît o posibilitate logică (*logische Möglichkeit*), care *nu este obiectivă* (*die nicht objektiv ist*), adică voința liberă de a lua o astfel de propoziție ca valabilă, o simplă admitere arbitrară a acestei propoziții în intelect (*eine bloss wilkürliche Ausnehmung in den Verstand*)[29].

Propoziția asertorică enunță *realitatea logică* sau *adevărul* (*von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit*). Propoziția apodictică socotește judecata asertorică ca *determinată prin acele legi înseși ale intelectului* (*durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt*) și, din acest motiv, afirmată apriori și ea exprimă astfel o necesitate logică (*logische Notwendigkeit*)[30]. „Dar, deoarece aici totul se încorporează direct în intelect, astfel încît se judecă mai întîi ceva în mod problematic, că apoi îl admiți în mod asertoric ca adevărat și că-l afirmi, în sfîrșit, ca inseparabil legat de intelect, adică necesar și apodictic, aceste trei funcții ale modalității se pot socoti ca tot atîtea *momente ale gîndirii* în general"[31].

Există tot atîtea concepte ale înțelegerii care se adaugă apriori obiectelor intuiției în general cîte funcții logice sînt în toate judecățile posibile în tabelul precedent. Kant numește aceste concepte categorii[32]. Capitolul modalității cuprinde posibilitatea și imposibilitatea, existența și nonexistența, necesitatea și contingența:

Möglichkeit — Unmöglichkeit,
Dasein — Nichtsein,
Notwendigkeit — Zufälligkeit[33].

Intelectul conține în sine apriori conceptele sintezei[34].

După cum conceptele de spațiu și de timp sînt forme ale sensibilității (*Formen der Sinnlichkeit*), categoriile sînt concepte ale intelectului (*Begriffe des Verstandes*). Particularitatea naturii lor consistă în aceea că ele se referă la obiectele lor fără *ca experiența să le fi dat ceva pentru reprezentarea lor*[35]. Nu se poate căuta în experiență principiul posibili-

---

[29] Kant, *Kritik der reinen Vernunft. Die transcendentale Analytik*, Zweiter Abschnitt.
[30] *Ibidem.*
[31] *Ibidem*, p. 75.
[32] *Ibidem*, p. 77.
[33] *Ibidem*, p. 78.
[34] *Ibidem*,
[35] *Ibidem.*

tății lor, ci cauzele ocazionale ale producerii lor (*die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung*). Impresiile simțurilor dau prima ocazie de a desfășura, în raport cu ele, toată puterea noastră de a cunoaște și de a constitui astfel experiența, care cuprinde două elemente foarte diferite, adică o materie de cunoștință provenind din simțuri (*aus den Sinnen*) și o oarecare formă pentru a ordona această materie, *care provine din izvorul interior al intuiției și al gîndirii pure* (*aus der inneren Quelle des reinen Anschauens und Denkens*)[36].

Dar, se întreabă Kant, cum pot condițiile subiective ale gîndirii să aibă o valoare obiectivă (*wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektiv Gültigkeit haben*), adică să ofere condițiile posibilității oricărei cunoașteri[37].

Omul este acela care introduce ordinea și regularitatea în fenomenele naturii. Unitatea naturii trebuie să fie o unitate necesară, adică sigură apriori de legătura dintre fenomene. Este exact să se spună că intelectul este izvorul legilor naturii (*das Verstand est die Quelle der Naturgesetzen*) și, ca urmare, al unității formale a naturii. Legile empirice nu sînt decît determinări specifice ale legilor pure ale intelectului[38]. Categoriile sînt concepte care prescriu legi apriori fenomenelor și, ca urmare, naturii, ca aceea ce conține toate fenomenele (*natura materialiter spectata*) : *Kategorien sind Begriffe welche der Erscheinung Gesetze vorschreiben*[39].

Legile există tot atît de puțin în fenomene cît există fenomenele în sine ; legile nu există decît relativ la subiect, căruia fenomenele îi sînt inerente, ca fiind acela ce posedă înțelegerea, după cum aceste fenomene nu există decît relativ la aceeași ființă, ca fiind aceea ce posedă simțuri[40].

Plecînd de la aceste premise, modalitatea este pur subiectivă. Cînd Aristotel spune : *Manifestum ergo est, non omnia ex necessitate aut esse, aut fieri ; set alia quidam ita, ut utrumlibet accidere possit, et nihil magis affirmatio aut negatio vera aut falsa sit ; alia vero magis* (*accidunt*) *et altera quidem ut plurinum ; verum tamen ita, ut contigat alterum fieri, alterum autem non fieri*[41], este evident că se referă, mai întîi, la necesitatea și la contingența *obiective* și, în al doilea rînd, la necesitatea și la contingența *subiective*.

Și aceasta în virtutea axiomei fundamentale a epistemologiei aristotelice : *quare cum similiter orationes sint ut res*[42].

Dimpotrivă, Kant dă un sens pur subiectiv modalității, deoarece atît formele sensibilității, adică spațiul și timpul, cît și conceptele intelectului nu exprimă nicidecum ființa lucrurilor cunoscute, ci numai condițiile cunoașterii lor. Prin urmare, în tabelul său al judecăților, Kant împarte judecățile în două serii : acelea care exprimă cantitatea și calitatea, care privesc deci intuiția, și acelea care exprimă relația și moditatea și privesc existența lucrurilor.

În ceea ce privește modalitatea judecăților, Kant afirmă că aceasta este o funcție cu totul specială a intelectului, care are acest caracter dis-

[36] *Ibidem*, p. 87.
[37] *Ibidem*, p. 90.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*, p. 111—112.
[41] Aristotel, *De Interpr.*, 9.
[42] *Ibidem*.

tinctiv de a nu contribui cu nimic la conţinutul judecăţii (căci în afară de cantitate, de calitate şi de relaţie nu mai există nimic care să constituie conţinutul unei judecăţi) şi nu priveşte decît valoarea copulei în raport cu gîndirea[43].

Judecăţile sînt *problematice*, cînd se admite afirmaţia sau negaţia ca numai posibile, *asertorice*, cînd sînt considerate ca *reale*, şi *apodictice*, cînd sînt socotite ca *necesare*[44].

Propoziţia problematică este aceea care nu exprimă decît o *posibilitate logică* (care *nu este obiectivă*), adică voinţa de a recunoaşte validitatea unei astfel de propoziţii, o simplă admitere arbitrară a acestei propoziţii în intelect. Propoziţia asertorică exprimă *realitatea logică* (*logische Wirklichkeit*) sau adevărul, astfel încît într-un raţionament ipotetic antecedentul este problematic în majoră, asertoric în minoră şi arată că propoziţia este deja legată de intelect după legile ei.

Propoziţia apodictică gîndeşte judecata asertorică ca determinată (*bestimmt*) de înseşi legile intelectului şi, ca urmare, o afirmă apriori: ea exprimă astfel o *necesitate logică* (*logische Notwendigkeit*). Şi fiindcă în acest domeniu totul se încorporează (*einverleibt*) intelectului, Kant numeşte aceste trei funcţii ale modalităţii (*diese drei Funktionen der Modalität*) tot atîtea momente ale gîndirii în general[45].

Posibilitatea, realitatea şi necesitatea logice sînt, în diverse feluri şi în măsură diferită, încorporate intelectului. Propoziţia problematică este o simplă admitere arbitrară (*eine bloss wilkürliche Aufnehmung*) în intelect. Propoziţia asertorică arată că ea este legată de intelect (*verbunden mit dem Verstand*) după legile acestuia (*nach dessen Gesetzen*). Nu mai este o admitere pur arbitrară, deoarece propoziţia asertorică exprimă realitatea logică sau adevărul.

Ca urmare, principiile modalităţii (*Grundsätze der Modalität*) nu sînt decît elucidări ale conceptelor posibilităţii, ale realităţii şi ale necesităţii în utilizarea lor empirică.

Kant este în dezacord cu ideea care admite că poate stabili posibilitatea, realitatea şi necesitatea lucrurilor pe baza unor simple concepte. Posibilitatea, stabilită numai pe baza conceptelor, n-are nici o semnificaţie concretă. Această observaţie este valabilă şi pentru realitate şi necesitate.

Postulatul *posibilităţii* lucrurilor pretinde concordanţa conceptului cu condiţiile formale ale experienţei. Or, această experienţă şi mai ales forma obiectivă a acestei experienţe, în general, cuprinde toată sinteza necesară cunoaşterii obiectelor. Un concept care cuprinde în el sinteza trebuie considerat ca gol (*leer*) şi nu se raportează la nici un obiect dacă această sinteză nu aparţine experienţei[46], fie că rezultă din experienţă, şi atunci avem de-a face cu un concept empiric, fie ca o condiţie apriori a experienţei însăşi, adică a posibilităţii sale ca experienţă, şi în acest caz este vorba de un concept pur (*reiner Begriff*), dar care totuşi aparţine experienţei, căci obiectul său nu poate fi găsit decît în experienţă[47].

---

[43] Kant, *op. cit.*, p. 76.
[44] *Ibidem*, p. 77.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 167.
[47] *Ibidem*, p. 167–168.

Categoriile au apriori caracterul posibilității lor, pentru că ele sînt condițiile oricărei experiențe. Dar dacă imaginăm concepte de substanță, de forță etc. cu singura materie pe care ne-o dă percepția, fără să cerem experienței exemplul legăturii lor, n-am obține decît ficțiuni. Dacă categoriile, în virtutea definiției lor însăși, au caracterul apriori al posibilității lor, posibilitatea acestor concepte nu poate fi dată decît aposteriori[48]. Și Kant dă un exemplu al acestor concepte care au nevoie de concursul experienței pentru a fi confirmate, de o facultate a spiritului nostru de a *intuiționa* (*anzuschauen*) dinainte (*zum voraus*).

Propoziția apodictică concepe judecata asertorică ca valabilă apriori, deoarece ea nu mai este o admisiune pur arbitrară, nici chiar o simplă realitate fără necesitate, ci pentru că este determinată de însești legile intelectului [49].

Kant deosebește trei postulate ale gîndirii empirice în general, anume :

1. Ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței (conform cu intuiția și cu conceptele) este *posibil* (*möglich*).

2. Ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real* (*wirklich*).

3. Ceea ce al cărui acord cu realul (*mit dem Wirklichen*) și determinat după condițiile generale ale experienței este necesar (*notwendig*)[50].

Astfel, condițiile formale ale experienței fundează posibilitatea după cum condițiile materiale realitatea, iar condițiile generale ale experienței fundează necesarul. După Kant, categoriile modalității (*Kategorien der Modalität*) nu sporesc nicidecum, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sînt adăugate ca predicat și ele nu exprimă decît raportul la puterea de a cunoaște (*sondern nur das Verhältnissvermögen auszudrücken*)[51].

Astfel, modalitatea este categoria prin excelență subiectivă. Într-adevăr, cînd conceptul unui lucru este absolut complet (*vollständig*), pot să întreb încă dacă este numai posibil sau real sau, dacă este real, dacă în plus este necesar. Or, făcînd astfel, nici o determinare în plus nu este gîndită în obiect. Este vorba numai de a ști care este legătura acestui obiect cu folosirea lui empirică, cu capacitatea empirică de a judeca și cu rațiunea (în aplicarea ei la experiență)[52].

Conceptele astfel obținute nu sînt întemeiate pe experiență, ele pot fi lipsite de contradicții ; totuși, ele nu au nici o realitate obiectivă.

În sfîrșit, al treilea postulat privește necesitatea materială (*materielle Notwendigkeit*) în existență (*im Dasein*) și numai necesitatea formală și logică în legătura dintre concepte.

Necesitatea existenței nu poate fi niciodată cunoscută prin concepte, ci numai în virtutea legilor generale ale experienței. Nu putem cunoaște necesitatea lucrurilor ca atare, ci numai a raportului lor de cau-

---

[48] *Ibidem*, p. 169.
[49] *Ibidem*, p. 77.
[50] *Ibidem*, p. 167.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.

zalitate[53]. Nu cunoaştem decît necesitatea acelor efecte în natură (*die Notwendigkeit der Wirkungen in der Natur*) ale căror cauze ne sînt date. Criteriul necesităţii se află în legea experienţei posibile : tot ce se întîmplă este determinat apriori în fenomenul cauzei sale[54]. Necesitatea în existenţă nu depăşeşte domeniul experienţei posibile şi, în acest domeniu, ea nu se aplică substanţelor, pentru că acestea nu sînt efecte empirice[55].

Astfel, necesitatea nu priveşte decît raporturile dintre fenomene (*die Verhältnisse der Erscheinungen*) după legea cauzalităţii, precum şi numai posibilitatea care se bazează pe ea de a conchide de la o existenţă oarecare dată (cauze) despre o altă existenţă (efectul). Tot ce se întîmplă este ipotetic necesar (*alles was geschieht ist hypotetisch notwendig*). În felul acesta, schimbarea în lume este supusă unei legi, adică unei reguli a existenţei necesare. Fără acest principiu nu ar exista natură[56].

Kant spune că principiul *in mundo non datur casus* (nu există hazard în lume) este o lege apriori (*ein Naturgesetz a priori*) a naturii. Nu există în natură o necesitate oarbă, ci numai o necesitate condiţională şi, ca urmare, inteligibilă (*non datur fatum*).

Aceste două principii sînt legi prin care jocul schimbărilor (*das Spiel der Veränderungen*) este supus unei naturi a lucrurilor, sau, ceea ce este acelaşi lucru, unităţii intelectului (*Einheit des Verstandes*) în care ele pot aparţine unei experienţe ca unitate sintetică a fenomenelor.

Cel dintîi principiu este o consecinţă a cauzalităţii, al doilea aparţine principiilor modalităţii, care adaugă determinării cauzale după conceptul necesităţii, condusă de o regulă a intelectului[57].

Apoi Kant se întreabă dacă domeniul posibilităţii este mai mare decît domeniul realului şi dacă acesta este mai mare decît acel al necesarului. Kant răspunde că tot ceea ce este real este posibil (*alles Wirkliche ist möglich*). Or, de aci decurge foarte firesc, prin legi ale conversiunii, această propoziţie specifică : oarecare posibil este real (*eines Mögliche ist wirklich*), care echivalează cu propoziţia : este mult posibil care nu este real (*es ist vieles möglich was nicht wirklich ist*). Or, spune Kant, nu cunosc această adăugare la posibil (*allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht*)[58]. Căci ceea ce ar trebui să-i fie adăugat ar fi imposibil (*wäre unmöglich*).

Principiile modalităţii nu sînt obiectiv sintetice, pentru că predicatele posibilităţii, ale realităţii şi ale necesităţii nu sporesc nicidecum conceptul de care sînt afirmate. Ele sînt totuşi sintetice, dar numai subiectiv, în sensul că ele adaugă conceptului unui lucru (a realului), despre care nu spun nimic, facultatea de cunoaştere (*Erkenntnisskraft*) în care ia naştere[59].

Dacă acest concept este legat, în înţelegere, de condiţiile formale ale experienţei, se spune că obiectul lui este posibil ; dacă este în raport cu percepţia (senzaţia ca materie a simţurilor) şi determinat de ea cu ajuto-

---

[53] *Ibidem*, p. 174.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, p. 175.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*, p. 177.
[59] *Ibidem*, p. 178.

rul înțelegerii, obiectul este real ; în fine, dacă este determinat prin raportul percepțiilor după niște concepte, se spune că obiectul este necesar[60].

Concluzia lui Kant : „Principiile modalității nu spun despre un concept nimic altceva decît actul putinței de a cunoaște prin care s-a produs" (*Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anders als die Handlung des Erkenntnissvermögens, dadurch er erzeugt wird*)[61].

Astfel, spre deosebire de părerea tuturor filozofilor anteriori de la Aristotel la Leibniz, categoriile modalității nu sînt categorii *in re*, ci *in mente*. Ele au o existență pur subiectivă ; ele nu introduc nimic în conceptul afectat de modalitate. Ele nu fac decît să reflecte atitudinea pe care spiritul, în virtutea propriilor sale legi, o adoptă față de un concept, produs de altfel de el.

Revoluția copernicană se manifestă cu o putere sporită în cazul principiilor modalității. Aceasta nu privește decît *afirmația* sau *negația* și nu conținutul însuși al judecății, căci, spune Kant, în afara cantității, a calității și a relației nu mai este nimic care să constituie conținutul unei judecăți. Modalitatea nu privește decît calitatea judecăților, afirmația și negația. Modalitatea nu este decît un punct de vedere al înțelegerii. Existența fenomenală este ce este ; nu există lucruri posibile, reale și necesare. Lucrurile nu sînt astfel decît în raport cu gîndirea. Toate lucrurile, spune Kant, sînt admise mai întîi ca problematice, apoi afirmate ca adevărate și, în sfîrșit, declarate necesare, fiind indisolubil legate de intelect.

În cea de-a patra antinomie a rațiunii pure, Kant expune imposibilitatea de a conchide în ceea ce privește tezele antinomice ale necesității și ale contingenței lumii. Nu mai este vorba aci de un punct de vedere al gîndirii, ci de existența unei cauze necesare sau contingente a lumii : or, această problemă i se pare antinomică și insolubilă.

Antitetica transcendentală consideră conflictul dintre cunoștințele dogmatice insolubil. Antitetica este o cercetare privind antinomiile rațiunii pure. Ea se datorează faptului că se caută pe nedrept să se extindă cunoașterea dincolo de domeniul ei de aplicație.

★

Orientarea logică-epistemologică kantiană se menține și se intensifică în empirismul logic, și mai ales, o dată cu apariția, în acest context, a logicilor polivalente, problema modalității capătă aspecte noi și interesante.

Sintaxa logică nu se ocupă decît de relațiile și de interrelațiile enunțurilor și nu presupune explicit nici o legătură între sintactic și ontologic.

„Esența — spune Wittgenstein — se exprimă prin gramatică"[62]. Și adaugă : „Gramatica este aceea care spune ce fel de obiect este ceva"[63]. Empirismul logic detestă metafizica. Filozofia trebuie să fie înlocuită de

[60] *Ibidem*,

[61] *Ibidem*,

[62] L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. de Klossovski, Gallimard, p. 243.

[63] *Ibidem*, p. 245.

logica ştiinţei, adică de analiza logică a conceptelor şi a enunţurilor ştiinţei, căci logica ştiinţei nu este altceva decît sinteza logică a limbii ştiinţei[64].

Sintaxa logică tratează limbajul ca un calcul, dar asta nu înseamnă că el nu este decît un calcul. Sintaxa logică nu se ocupă decît de acea parte a limbajului care are atributele unui calcul: ea îşi limitează cercetările la aspectul formal al limbajului.

Desigur, alte cercetări lingvistice sînt posibile; ele constituie domeniul semasiologiei, al psihologiei şi al sociologiei[65].

În prima manieră, Carnap nu reţinea ca obiect al logicii decît aspectul strict formal al limbajului. El excludea funcţia semantică, pe care o rezerva psihologiei. Mai tîrziu, sub influenţa lui Tarski, el adaugă analizei pur formale a limbajului analiza funcţiei semnificative şi a interpretării[66].

Astfel, sintaxa era completată prin adăugarea semanticii[67].

Spre deosebire de Tarski, Carnap stabileşte o distincţie netă între semantică şi sintaxă, adică între sistemele semantice ca sisteme lingvistice interpretate şi calculele pur formale şi neinterpretate. El distinsge categoric adevărul de fapt (*factual truth*), care se sprijină pe contingenţa faptelor, şi adevărul logic, independent de fapte şi depinzînd numai de semnificaţia ca determinată de reguli semantice[68].

Dar unii empirişti logici se temeau ca semantica, adică studiul propoziţiilor ca distincte, a enunţurilor care le exprimă, şi teoria adevărului ca distinctă de confirmare prin observare, să nu readucă spectrul metafizicii[69].

Punctul de vedere al logicii simbolice, dacă nu detaliile ei tehnice, rămîne esenţial pentru această concepţie[70].

Deosebirea dintre adevărul logic şi adevărul de fapt este explicit raportată la Leibniz şi la Kant[71].

Termenul propoziţie este folosit pentru două concepte diferite, anume pentru anumite *expresii* (I) şi pentru *designata* lor (II):

I — ca frază declarativă (*apophantikós lógos*). Alţi termeni: sentinţă (Quine), formulă (Bernays);

II — ca ceea ce este exprimat (declarat, formulat, reprezentat). Alţi termeni: *Satzansicht* (Bolzano), obiectiv (A. Meinong), *state of affairs* (Wittgenstein), condiţie.

Designata pot fi lucruri individuale, proprietăţile lucrurilor, relaţii, funcţii şi propoziţii, entităţi materiale sau datorite ideii[72].

Sub influenţa ideilor lui Wittgenstein, Cercul de la Viena respinge ca pseudoenunţuri atît teza realităţii, cît şi aceea a irealităţii lumii exterioare[73].

---

[64] R. Carnap, *The Logical Syntax of Language*, Londra, Routledge and Kegan Ltd, IV impression, 1954, p. XIII.

[65] *Ibidem*, p. 5.

[66] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, ed. I, Cambridge-Massachussets, 1942, Harvard University Press, Third Printing, p. V.

[67] *Ibidem*, p. VI.

[68] *Ibidem*, p. VII.

[69] *Ibidem*.

[70] *Ibidem*, p. IX.

[71] *Ibidem*, p. 240.

[72] *Ibidem*, p. 18.

[73] R. Carnap, *Meaning and Necessity*, ed. a 2-a, 1953; ed. a 4-a, 1946, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press.

Aceeași soluție negativă este adoptată atît în ceea ce privește teza realității universalilor (entitățile abstracte), cît și a irealității lor.

Ca urmare, membrii Cercului de la Viena nu pot fi clasați printre nominaliști. Totuși, spune Carnap, dacă ținem socoteală de atitudinea antimetafizică și proștiințifică a celor mai mulți nominaliști (același lucru este valabil pentru unii materialiști și realiști în sensul modern), este drept să se spună că Cercul de la Viena era cu mult mai aproape de nominaliști decît de adversarii acestora.

Carnap reia distincția leibniziană a adevărurilor necesare, bazîndu-se pe propria lor semnificație, și a adevărurilor contingente, bazîndu-se pe faptele lumii. Enunțurile următoare aparțin primului tip :

(1) Fido este negru sau Fido nu este negru.

(2) Dacă Jacques este celibatar, el nu este căsătorit[74].

Nici o cunoștință (extralingvistică) a faptelor nu este implicată aci. Este totuși o diferență între (1) și (2). Pentru a fi sigur de adevărul lui (1), este de ajuns să cunoști semnificația particulelor logice (ésté, 'sau', nù). Semnificațiile cuvintelor descriptive, adică nelogice ('Fidó, 'negrú) nu sînt valabile. Pentru (2), semnificațiile unor cuvinte descriptive („celibatar", „căsătorit") sînt necesare[75].

Prin urmare, sînt două feluri de științe : logica, știința tautologiilor, cu necesitate adevărate, și științele empirice, care ne informează asupra lumii. Enunțurile „reale" alcătuiesc miezul științei, pe cînd enunțurile logice-matematice, care n-au nici un conținut real, sînt niște auxiliari pur formali[76].

Teoria semantică a adevărului, așa cum a fost elaborată de Tarski, înseamnă o etapă importantă în dezvoltarea logicii și a epistemologiei moderne.

Într-adevăr, deși, din punct de vedere filozofic apropiat de empiriștii logici, Tarski recunoaște intuițiile care susțin concepția aristotelică clasică despre adevăr, pe care metafizica le rezumă astfel :

A spune despre ființă că nu este sau despre neființă că este e neadevărul ; a spune despre ființă că este și despre neființă că nu este este adevărul[77].

Sau în termeni diferiți :

Adevărul unei fraze constă în acordul ei (sau în corespondența ei) cu realitatea.

Sau încă : O frază este adevărată dacă arată o stare de lucruri existentă.

Pentru ca o definiție a adevărului să fie conformă cu teoria semantică tarskiană, ea trebuie să implice echivalența următoare :

Fraza : „zăpada este albă" este adevărată dacă și numai dacă zăpada este albă.

Fraza : zăpada este albă (fără ghilimele) este enunțul însuși, pe cînd fraza „zăpada este albă" (între ghilimele) este numele enunțului.

[74] *Ibidem*, p. 215.

[75] *Ibidem*, p. 222.

[76] Carnap, *The Logical Syntax of Language*, p. XIV.

[77] A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth in L. Linsky. Semantics and the Philosophy of Language*, The University of Illinois Press at Urbane, p. 342.

Fraza : zăpada este albă (fără ghilimele) reprezintă *suppositio formalis* şi „zăpada este albă" (între ghilimele) este *suppositio materialis*[78].

Suppositio este, se ştie, *acceptio alicujus nominis pro se, vel pro re, quem significat*[79], accepţia unui nume pentru el însuşi sau pentru lucrul pe care-l arată. *Suppositio materialis* este *acceptio nominis pro se*, pe cînd *suppositio formalis supposit pro re.*

Teoria semantică constituie un efort în vederea introducerii noţiunii de adevăr în sistemele formalizate, legînd-o totodată de realismul critic al concepţiei aristotelice. Ea este absolut valabilă în cadrul acestor sisteme[80].

Teoria semantică introduce conceptul de adevăr, formal şi material, în logica concepută de Wittgenstein ca ştiinţă a tautologiilor : „propoziţiile logicii sînt tautologii"[81].

„Propoziţiile logicii nu spun, ca urmare, nimic" (*die Sätze der Logik sagen aber nichts*). Tautologia nu are condiţii de adevăr, căci ea este incondiţional adevărată (*bedingungslos wahr*).

După empiriştii logici, trăim înăuntrul unui univers lingvistic, dar acest univers unde domnesc tautologiile este în stare să capteze mesajul obscur al lumii exterioare şi să-l facă inteligibil şi limpede prin intermediul acestor tautologii.

„Actul gîndirii este ca înconjurat cu un nimb. Esenţa lui, logica, reprezintă o ordine, şi mai ales ordinea apriori a lumii, adică ordinea *posibilităţilor* care trebuie să fie comună lumii, actului de a gîndi. Dar această ordine, pare-se, trebuie să fie *simplă în cel mai înalt grad.* Ea este *înainte de orice* experienţă ; ea trebuie să se întindă de-a lungul întregii experienţe ; nici o perturbare, nici o nesiguranţă empirică nu trebuie s-o afecteze. Ea trebuie să fie mai curînd cristalul cel mai pur. Dar acest cristal nu apare ca o abstracţie, ci ca ceva concret, ca lucrul cel mai concret, la să spunem aşa cel mai pur"[82].

Kant voia să împace raţionalismul şi empirismul într-o sinteză comprehensivă, în care raţiunea şi-ar impune legile datelor sensibilităţii şi ale formelor sale pure. Unind sau, mai curînd, juxtapunînd empirismul radical al lui Hume cu logicismul leibnizian, empiriştii logici încearcă să realizeze un asemenea acord în forme specifice şi originale.

Cum se pune în acest caz problema modalităţii ?

Bineînţeles, nu este vorba de a expune în amănunt diferitele păreri emise în legătură cu logica modală. Ne vom mulţumi să arătăm pe scurt principalele luări de poziţie, avînd în vedere că scopul acestui capitol este de a da o vedere de ansamblu asupra modalităţii judecăţii în istoria logicii, înainte de a trece la studiul logicii modale aristotelice.

*

Hans Reichenbach socoteşte că formulele *nomologice* indică saulegi naturale, sau legi logice. Formulele analitice nomologice sînt tauto-

[78] *Ibidem*, p. 15.
[79] J. Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum.*
[80] A. Joja, *Studii de Logică*, II, Bucureşti, Edit. Academiei, 1966, p. 40.
[81] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.1.
[82] L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, 97, p. 165.

logii, adică legi logice. În schimb, formulele nomologice sintetice sînt legi naturale[83].

Termenul „nomologic" este astfel o generalizare a termenului „tautologic". Ca și operațiile conective, modalitățile pot fi definite în termeni de operații nomologice. Într-adevăr, dualitatea operațiilor nomologice — analitice și sintetice — se reproduce în definiția modalităților.

Prin folosirea operațiilor nomologice analitice se obțin *modalitățile logice*, iar prin folosirea operațiilor nomologice sintetice se definesc *modalitățile fizice*. Modalitățile privesc faptele sau situațiile și se exprimă în limba-obiect, nu în metalimbă. Astfel spunem „este posibil să dispară cultura europeană" sau „dispariția culturii europene este posibilă". Această frază poate fi considerată ca avînd forma (1v) p (v) e posibil „este posibil" sau p este posibil, dar nu forma „p' este posibil". Aceasta este o schimbare de nivel al limbajului. Reichenbach consideră modalitățile ca niște termeni — obiecte improprii; asta înseamnă că le folosește în limba-obiect, dar le definește prin referință la metalimbă.

Din semnificația însăși a termenului „imposibil" reise că, atunci cînd aplicăm acest termen faptelor sau situațiilor, îl aplicăm situațiilor imaginare, deoarece faptele sau situațiile reale nu sînt imposibile. Așa încît, pentru a fi consecvent, el consideră cele trei modalități — necesar, posibil, imposibil — ca raportîndu-se la obiecte imaginare, ca urmare la acelea pe care le numește *extraneous terms*[84].

Posibilul este luat în sensul strict, adică nu ca cuprinzînd și necesarul (ceea ce este necesar este și posibil), ci în sensul că ceea ce este necesar nu este posibil[85].

El deosebește apoi modalitățile *absolute* și *relative*, conform cu destinația enunțurilor nomologice. De exemplu, „este necesar ca două mase să se atragă una pe alta" și „este posibil ca mîine să fie o furtună".

Aceste enunțuri nu cuprind nici o referință la alte fapte: ele sînt modalități absolute[86].

Dar dacă spunem că față de condițiile meteorologice de astăzi o furtună este necesară mîine, în cazul acesta se enunță o modalitate relativă. Se definesc modalitățile logice absolute cu ajutorul următoarelor definiții:

p este logic necesar = Df. 'p' este o tautologie;
p este logic imposibil = Df. 'p' este o contradicție;
p este logic posibil = Df. 'p' este sintetic[87].

Tautologia este definită ca o formulă care este adevărată oricare ar fi valorile de adevăr ale propozițiilor elementare din care se compune.

Tautologiile sînt, evidente, analitice. O formulă care nu este nici tautologie, nici contradicție este sintetică.

---

[83] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, First Printing, New York, The Mac Millan Company, 1956, p. 360.

[84] Extraneous terms sînt termeni metalingvistici. Ei se împart în sintaxici (*'sentence'*, *'word'*, *'propositional function'*), semantici (*'denote'*, *'true'*, *'false'*, *'probable'*, *'tautology'*, *'synthetic'*, *'meaning'*), precum și termeni aparținînd altor structuri ale limbajului (*'immediate existence'*, *'possible'*, folosit ca termen-obiect impropriu).

[85] Reichenbach, *op. cit.*, p. 392.

[86] *Ibidem.*

[87] Reichenbach, *op. cit.*, p. 393.

În timp ce tautologiile sînt întotdeauna adevărate, formulele sintetice pot fi false.

Apoi Reichenbach definește posibilitățile fizice:

p este fizic necesar: Df. 'p' este un enunț nomologic;

p este fizic imposibil: Df. '$\bar{p}$' este un enunț nomologic;

p este fizic posibil: Df. nici '$\bar{r}$', nici '$\bar{p}$' nu sînt un enunț nomologic[88].

Definiția posibilităților logice poate fi dedusă din definiția posibilităților fizice dacă în definiție se înlocuiește cuvîntul „nomologic" prin „analitic nomologic", adică dacă *in definiens* se exclud enunțurile nomologice sintetice. Aceasta dovedește analogia celor două feluri de enunțuri[89].

Deosebirea dintre cele două feluri de posibilități se exprimă în extinderile lor respective. Într-adevăr, domeniul posibilităților fizice este mai restrîns decît acel al posibilităților logice, căci tot ceea ce nu este logic posibil nu este fizic posibil. Astfel, fizic nu este posibil ca energia sistemelor închise să crească. Ca urmare, domeniile necesității și ale imposibilității sînt mai mari pentru modalitățile lor fizice decît pentru modalitățile lor logice. Ceea ce logic este necesar sau imposibil este de asemenea din punct de vedere fizic necesar sau imposibil, deoarece cuvîntul „nomologic" *in definiens* cuprinde cele două feluri de caractere nomologice, dar conversa nu este adevărată. Astfel, este necesar din punct de vedere fizic și nu logic ca două mase să se atragă una pe alta; este imposibil din punct de vedere fizic, dar nu logic, ca un semnal să se deplaseze mai repede decît lumina. Ceea ce este posibil din punct de vedere fizic este și logic posibil[90].

Cîteodată este vorba nu de posibilitate fizică, ci de posibilitate tehnică. Or, aceasta este un concept mai îngust decît primul, căci există situații care sînt posibile din punct de vedere fizic, dar nu tehnic. Dar, cum natura posibilității tehnice este de a fi extensibilă, Reichenbach dă ca exemplu — depășit acum — imposibilitatea de a merge în Lună. Posibilitatea tehnică depinde de dezvoltarea civilizației[91].

Dacă, față de condițiile timpului de astăzi, este fizic necesar ca mîine să fie o furtună, stabilim această necesitate în legătură cu unele fapte care nu sînt necesare în sensul absolut. Tot ceea ce vrem să spunem este că, fiind date aceste condiții, se poate deduce cu ajutorul legilor fizice că va fi o furtună. Dacă, dimpotrivă, deducția poate fi făcută cu ajutorul unor formule tautologice, vom avea atunci de-a face cu o necesitate logică relativă[92].

Și Reichenbach construiește următorul tablou după modalitățile relative atît logice, cît și fizice:

q este logic necesar relativ la p } = Df. 'q' este deductibil din 'p';

q este logic imposibil relativ la p } = Df. '$\bar{q}$' este deductibil din 'p';

q este logic posibil relativ la p } = Df. nici 'q', nici '$\bar{q}$' nu sînt deductibili din 'p'.

---

[88] *Ibidem.*
[89] *Ibidem*, p. 394.
[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem*, p. 395.
[92] *Ibidem*, p. 396.

Și încă :

q este logic fizic relativ la p } există un enunț nomologic : 'n' astfel încît 'q' este deductibil din 'pn' ;

q este fizic imposibil relativ la p } există un enunț nomologic : 'n' astfel încît '$\bar{q}$' este deductibil din 'pn' ;

q este fizic posibil relativ la p } există un enunț nomologic : 'n' astfel încît 'q' sau '$\bar{q}$' este deductibil din 'pn'.

Literele 'p', 'q' și 'n' sînt folosite ca prescurtări ale unor formule complicate. Formulele 'p' și 'n' vor fi conjuncții de formule. Formulele 'p' și 'q' nu sînt formule nomologice, pe cînd 'n' este nomologic.

Pentru modalitățile logice relative, autorul dă cîteva exemple. Astfel este logic necesar ca suma unghiurilor unui triunghi să fie de 180°, conform cu axiomele lui Euclid.

Conform cu axiomele lui Euclid, este logic imposibil ca suma unghiurilor unui triunghi să fie mai mică de 180°. Este posibil, în raport cu axiomele lui Euclid, ca un triunghi să aibă trei unghiuri egale [93].

Prin urmare, sînt modalități logice și modalități fizice ; și unele și altele pot fi absolute, cu referință la unele fapte sau situații, sau relative, adică cu referință la unele fapte și situații.

Modalitățile logice sînt nomologice analitice, adică tautologii sau legi logice, pe cînd modalitățile fizice sînt și ele nomologice, dar sintetice, adică legi naturale pe care nu le cunoști decît prin judecăți sintetice.

Este necesar să precizăm că, după părerea lui Reichenbach, expresia „legi logice" poate, pe bună dreptate, să fie înlocuită cu aceea de „reguli ale limbajului" [94], deoarece logica este analiza limbii și limba constă în semne [95].

Teoria verificabilității semnificației (*verifiability theory of meaning*) dă, în termeni de empirism, regulile adevărului, anume :

1. O propoziție este semnificativă (*meaningful*) numai dacă este verificabilă ca adevărată sau falsă.

2. Două propoziții au aceeași semnificație, dacă admit aceeași verificare ca adevărată sau falsă, pentru toate observațiile posibile [96].

---

[93] *Ibidem*, p. 396.
[94] *Ibidem*, p. 2.
[95] *Ibidem*, p. 4.
[96] *Ibidem*, p. 7.

DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII UMANE ÎN SOCIALISM

DE

SIMION FUNI

Formarea și afirmarea individului ca personalitate a preocupat pe cei mai de seamă gînditori umaniști pe toate treptele istoriei umane. Dar în formațiunile presocialiste, întemeiate pe exploatarea și asuprirea omului de către om, posibilitatea formării și afirmării individului ca personalitate a putut deveni realitate doar pentru o parte infimă a membrilor societății, și aceștia proveniți, de regulă, din rîndurile claselor și păturilor sociale avute. De aceea multe dintre idealurile nobile formulate de vechii umaniști și dintre soluțiile lor practice preconizate au rămas iluzii pure.

Dezvoltarea și afirmarea personalității umane ca *fenomen de masă* devin posibile, așa cum au demonstrat fondatorii socialismului științific, doar în orînduirea socialistă, care, lichidînd clasele exploatatoare și o dată cu aceasta exploatarea omului de către om, creează condițiile materiale și spirituale necesare dezvoltării nestingherite și multilaterale pentru toți membri societății.

Cei 25 de ani care au trecut de la eliberarea țării noastre, profundele transformări social-economice survenite în anii revoluției și construcției socialiste atestă din plin acest adevăr incontestabil al marxismului.

Într-adevăr, acest sfert de veac, care a marcat cele mai profunde transformări din istoria societății românești, a schimbat din temelii întregul mod de viață și de gîndire al oamenilor, locul și rolul lor în societate. Abolirea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, lichidarea claselor exploatatoare, triumful definitiv al socialismului pe pămîntul românesc au creat condiții favorabile pentru dezvoltarea puternică a forțelor de producție ale societății, făurirea unor noi relații sociale între oameni, înflorirea științei și culturii, ridicarea nivelului de trai al poporului, creîndu-se astfel premisele materiale și spirituale în vederea dezvoltării multilaterale a personalității umane.

Victoria revoluției și construcției socialiste a asigurat astfel și în țara noastră condițiile necesare transpunerii în viață a principiilor nobile ale umanismului socialist, împlinirii idealurilor de libertate națională și socială,

Rev. filoz., 16, 9, p. 1063–1076, București, 1969

de bunăstare materială și spirituală a maselor, idealuri pentru care au luptat și s-au jertfit de-a lungul veacurilor cei mai buni fii ai poporului român.

★

În definirea noțiunii de personalitate, criteriile au evoluat de la o orînduire socială la alta și, în cadrul acestora, de la o clasă socială la alta, în funcție de interesele lor fundamentale. Ideologii claselor exploatatoare atribuie, de regulă, noțiunea de personalitate membrilor claselor „de sus" sau, în cel mai bun caz, „elitelor", „oamenilor de vocație".

Considerînd aceste concepții ca neștiințifice, marxismul nu identifică, desigur, noțiunea de „om" cu noțiunea de „personalitate". Potențial vorbind, membrii oricărei clase au posibilitatea de a se ridica la nivelul personalității. În realitate însă, aceasta depinde de o serie de factori obiectivi și subiectivi, la care ne vom referi în cele ce urmează.

Conținutul și sfera de formare și de manifestare a personalității umane depind în primul rînd de o serie de factori obiectivi : formațiunea economică în care trăiește individul, mediul social în care se formează și se afirmă clasa sau categoria socială căreia îi aparține, nivelul de dezvoltare a cunoștințelor științifice și cultural-artistice din epoca respectivă. La toate acestea se adaugă, desigur, o serie de elemente de ordin subiectiv : capacitate de muncă și de asimilare, talent, aptitudini, voință, hotărîre, precum și alte potențe psihofiziologice ale individului. Determinante sînt însă condițiile materiale, social-economice și spirituale pe care orînduirea socială le oferă în vederea dezvoltării personalității, cerințele obiective pe care epoca respectivă le pune în fața istoriei.

Privite în cadrul complex al relațiilor social-economice, politice și ideologice, diferitele laturi și aspecte ale activității umane nu au îndeplinit, firește, întotdeauna aceeași funcție socială și cognitivă în formarea și în afirmarea personalității umane. În funcție de condițiile istorice concrete, de formațiunea social-economică, respectivă, una sau alta dintre aceste laturi și activități sociale au avut o pondere mai mare sau mai mică în procesul formării și al afirmării personalității umane. În condițiile capitalismului, de pildă, datorită relațiilor de producție capitaliste, nici munca, nici activitatea de instruire și de perfecționare a cunoștințelor științifice, de însușire a valorilor culturale și artistice nu își pot îndeplini pe deplin și pentru toți membrii societății funcția lor creatoare în formarea și afirmarea personalității umane. De aici limitele și caracterul contradictoriu al procesului formării și realizării personalității umane în formațiunile presocialiste.

În societatea socialistă, ca urmare a condițiilor noi create de revoluția și construcția socialistă, personalitatea devine tot mai mult un *fenomen de masă*, cuprinzînd milioane de oameni ai muncii de la orașe și sate : muncitori, țărani, intelectuali și alte categorii sociale. Acest lucru este firesc, deoarece pentru prima dată în istorie revoluția și construcția socialistă, cea mai profundă transformare din istoria societății, ridică la creația istorică activă și conștientă cele mai largi mase populare. O operă de o asemenea amploare cum este edificarea societății socialiste este de neconceput fără participarea activă și conștientă a celor mai largi mase, iar această participare poate avea loc *numai* prin punerea în valoare a tuturor resurselor democratismului socialist. Se înfăptuiește astfel previziunea lui Lenin, care, încă în primii ani după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie, scria că „socialismul va putea fi construit numai atunci cînd mase de

zece ori, de o sută de ori mai largi ca pînă acum se vor apuca ele însele să construiască statul și să făurească o viață economică nouă".

În ce constă dezvoltarea multilaterală a personalității socialiste, care sînt trăsăturile fundamentale prin care se caracterizează ea? Dezvoltarea multilaterală a personalității socialiste constă *în formarea și în desfășurarea tuturor aptitudinilor și forțelor ei creatoare, în perfecționarea ei fizică și intelectuală, în formarea unor concepții științifice despre lume și societate, în cultivarea unor sentimente și deprinderi morale și a unor trăsături de caracter înaintate.* Personalitatea socialistă multilateral dezvoltată se caracterizează printr-un *înalt grad de dezvoltare culturală și științifică, o temeinică pregătire profesională; îmbinarea muncii fizice cu munca intelectuală; atitudinea socialistă față de muncă și față de proprietatea obștească; devotament față de socialism și comunism; dragoste față de patrie și față de toți cei ce muncesc; spirit colectivist, de colaborare tovărășească și ajutor reciproc; îmbinarea intereselor personale cu cele obștești și de stat; spirit de răspundere față de sine și față de colectivitate; o înaltă ținută morală și spirituală, precum și o dezvoltare fizică armonioasă și echilibrată.*

Acestea sînt *principalele trăsături* caracteristice pe care personalitatea socialistă multilateral dezvoltată și le formează în procesul vieții materiale și spirituale a societății, „în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este — după cum arătau fondatorii socialismului științific — condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturora".

Fără îndoială că în afară de aceste trăsături comune, tipice, care exprimă esența relațiilor sociale socialiste, există și altele care se manifestă în mod specific la fiecare individ. Socialismul și comunismul creează pentru prima dată în istorie condițiile materiale și spirituale în vederea dezvoltării *multilaterale* și *armonioase* a personalității umane. Socialismul, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea al partidului, trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalității umane, în care fiecare cetățean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi și acționa nestingherit în folosul progresului societății[1].

MUNCA, PRINCIPALUL MIJLOC DE FORMARE ȘI DE AFIRMARE A PERSONALITĂȚII UMANE

În condițiile socialismului, *munca* încetează să mai fie doar mijlocul pentru procurarea celor necesare traiului, devenind *principalul tărîm de realizare și afirmare a personalității umane*, principalul izvor de bucurie și de fericire a omului. Golită în trecut de conținutul ei creator, munca se transformă treptat, pe măsura înaintării societății spre comunism, dintr-o povară într-o primă necesitate vitală fără de care însăși viața ar fi de neconceput.

Caracterul creator al muncii socialiste este nemijlocit legat de modificările pe care le aduce socialismul în domeniul *diviziunii muncii*: pe plan social între ramurile de producție, precum și în cadrul ramurilor și subramurilor între munca fizică și munca intelectuală, apoi la nivelul diviziunii individuale a muncii în ceea ce privește profesiunile. Astfel, în domeniul diviziunii sociale a muncii, în condițiile victoriei depline a socialismului are loc un proces continuu și profund de *omogenizare* a societății, al cărui conținut

[1] Vezi Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 77—78.

principal este *apropierea treptată a condițiilor de muncă din agricultură cu cele din industrie, îmbinarea muncii fizice cu munca intelectuală, creșterea ponderii acesteia din urmă pe ansamblul muncii sociale.*

În ce privește diviziunea individuală (profesională) a muncii, ca urmare a progresului tehnic, a mecanizării și automatizării producției dispar treptat o serie de specialități înguste, diferitele activități care necesită o slabă calificare, precum și munca fizică grea ; are loc un proces vertiginos de ridicare a calificării muncitorilor, de îmbinare a muncii fizice cu munca intelectuală, stimulînd dezvoltarea învățămîntului general și de specialitate al oamenilor muncii. Concomitent cu aceasta au loc modificări continue în direcția repartiției lucrătorilor pe profesiuni, apariția unor profesiuni înrudite cu un conținut asemănător pentru diferite ramuri și subramuri de producție, care solicită din partea lucrătorilor nu atît forța fizică, cît mai ales cunoștințe tehnice-științifice.

Dezvăluind sensul profund al acestui proces și cerințele care se pun în domeniul calificării profesionale, Directivele Congresului al X-lea al partidului arată : „Diversificarea activității de producție și de servicii, crearea unor noi ramuri și subramuri industriale, care cer un grad tot mai ridicat de automatizare a proceselor tehnologice și noi profesiuni, necesită ca în anii următori să se treacă la *policalificarea*, precum și la *recalificarea personalului*, care trebuie redistribuit în conformitate cu modificările structurii producției materiale"[2].

Modificările pe care le aduce socialismul și cu deosebire comunismul în ceea ce privește conținutul și formele diviziunii și specializării muncii nu trebuie să ne ducă însă la concluzia eronată că vor dispărea toate deosebirile dintre genurile și felurile de producție sau că orice om va executa cu aceeași pricepere orice muncă. Dispar numai *deosebirile esențiale*, fiecare gen de activitate *păstrîndu-și anumite caracteristici fără care nu sînt posibile competența înaltă și randamentul superior.*

Cu atît mai pregnant se impune această cerință în prima fază de dezvoltare a societății comuniste, cînd gradul încă relativ scăzut de dezvoltare a forțelor de producție, procesul de industrializare socialistă a țării, apariția și dezvoltarea a noi ramuri și subramuri ale economiei naționale impun asigurarea acestor sectoare de activitate cu specialiști de mare calificare profesională, capabili să accelereze progresul continuu, mereu ascendent al societății.

În aceste condiții social-economice pe care le străbate în prezent și societatea noastră socialistă, procesul de dezvoltare multilaterală și armonioasă a personalității oamenilor muncii presupune înainte de toate *stăpînirea cît mai perfectă a meseriei pe care o exercită fiecare, profunzime în tot ceea ce întreprinde, pasiune și seriozitate, abnegație față de profesiune, convingerea necesității de a-și organiza în așa mod viața, munca, timpul liber, încît să-și poată extinde neîntrerupt perimetrul cunoștințelor și al priceperilor.*

Și în ceea ce privește procesul dispariției deosebirilor esențiale dintre munca fizică și cea intelectuală situația este mult mai complexă decît apare adesea pe planul reflectării teoretice. Cu tot procesul de stingere treptată a hotarelor de clasă, a granițelor dintre diferite categorii sociale, a apropierii

[2] *Directivele Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român, cu privire la planul de dezvoltare economico-socială a României pe anii 1971 — 1975 și liniile directoare ale acestei dezvoltări pe perioada 1976—1980*, București, Edit. politică, 1969, p. 67.

treptate dintre munca fizică și munca intelectuală, dintre condițiile de muncă din industrie și agricultură, a eliminării treptate a muncilor necalificate și a celor grele, actualul stadiu de dezvoltare a forțelor de producție impune ca alături de domenii de activități în care funcțiile intelectuale sînt *covîrșitor preponderente* — cea a inginerilor, tehnicienilor etc. — sau în care ele încep să predomine tot mai mult, cum sînt, de pildă, profesiunile de înaltă calificare de reglor, să se găsească și se vor mai găsi încă relativ larg răspîndite lucrări care implică cu precădere un volum de muncă cu calificare redusă, cum este cazul unor meserii la nivelul muncii mecanizate, sau munci manuale grele în cîteva ramuri și subramuri ale economiei (construcții, agricultură etc.).

Aceste deosebiri, precum și altele, se vor șterge treptat abia în faza superioară de dezvoltare a societății comuniste, cînd, datorită dezvoltării puternice a forțelor de producție și schimbărilor calitative în domeniul relațiilor de producție, precum și progresului uriaș pe care-l vor cunoaște tehnica, știința și cultura, vor dispărea granițele dintre clasele și categoriile sociale.

Dar și pînă atunci, în condițiile actualei faze de dezvoltare a societății noastre pe baza noilor relații de producție, a modificărilor pe care le aduce socialismul în domeniul diviziunii sociale și individuale a muncii, personalitatea socialistă are un cîmp larg de *manifestare* și de *afirmare*, stimulînd inițiativa creatoare și inovatoare a oamenilor muncii. Avem în vedere, printre altele, *mișcarea de invenții, de inovații și de raționalizări*, care constituie o minunată școală pentru ridicarea necontenită a calificării profesionale a muncitorilor, a nivelului de cultură generală și tehnică și, în același timp, o cale directă pentru îmbinarea muncii fizice cu munca intelectuală. Ea exprimă *germenul unei noi trepte, superioare*, în procesul de îmbogățire a orizontului profesional-tehnic al maselor de muncitori, și anume al *unei gîndiri științifice creatoare*, specifice lucrătorului societății comuniste, fiind în același timp și *un stimulent* spre o atare evoluție a muncitorilor, *determinînd nevoia unei instruiri intelectuale și trezind interesul pentru ea*, întrucît fără ea nu poate fi concepută creația tehnică în sensul propriu al cuvîntului[3].

Victoria deplină a socialismului, conștiința socialistă în continuă dezvoltare — în primul rînd noua atitudine față de muncă — au determinat un nou avînt al inițiativei creatoare a celor ce muncesc. Caracteristic acestei etape este acțiunea amplă ce se desfășoară în ultima perioadă în realizarea *organizării științifice a producției și a muncii*, de rentabilizare a întreprinderilor și de promovare a progresului tehnic în toate sectoarele de activitate, de punere în valoare a marilor rezerve materiale și umane pe care le posedă societatea noastră.

Participarea maselor la organizarea și la conducerea producției decurge din însuși caracterul social al relațiilor de producție socialiste, care cer în mod necesar ca oamenii muncii, stăpîni ai mijloacelor de producție și ai bunurilor produse, să se sfătuiască asupra problemelor de producție, să participe în mod direct la rezolvarea celor mai importante treburi ale în-

[3] Vezi M. Cernea și M. Micu, *Sociologia muncii. Mișcarea inovatorilor*, București, Edit. politică, 1967.

treprinderilor, să ia parte efectivă la organizarea şi la conducerea producţiei. Această participare vie, de masă a oamenilor muncii la organizarea şi la conducerea producţiei ca element al relaţiilor de producţie socialiste contribuie, pe de o parte, la dezvoltarea multilaterală a individului, la desfăşurarea iniţiativei lui creatoare şi, pe de altă parte, la creşterea rapidă şi necontenită a forţelor de producţie şi la perfecţionarea relaţiilor socialiste de producţie.

Fără îndoială, nu toate sectoarele muncii productive, şi nu numai cele productive, oferă individului cadrul prielnic pentru dezvoltarea multilaterală a personalităţii sale, tot aşa cum, dintr-un motiv sau altul, nu toate profesiunile exercitate dau o satisfacţie deplină celor ce muncesc. Schimbîndu-şi radical *conţinutul* şi *forma* de manifestare, diviziunea muncii mai păstrează încă în multe privinţe o serie de caracteristici specifice formaţiunilor presocialiste, determinate în ultimă instanţă de gradul de dezvoltare a forţelor de producţie, de deosebirile esenţiale care se mai menţin şi după victoria socialismului între munca din industrie şi agricultură, între munca fizică şi cea intelectuală, influenţînd în mod direct asupra conţinutului şi caracterului muncii. Astfel încît o serie de activităţi sociale — productive şi administrative — nu-şi pot îndeplini pe deplin funcţiile sociale pe care le conferă noul mod de producţie muncii socialiste în ansamblul său. Ne gîndim înainte de toate la o serie de activităţi desfăşurate de muncitorii necalificaţi, precum şi la unele munci grele sau cu un înalt grad de periculozitate pentru viaţa şi sănătatea celor ce le prestează.

Desigur, unele dintre aceste activităţi vor dispărea sau vor căpăta un caracter tot mai uman pe măsura dezvoltării bazei tehnice-materiale a socialismului, a lărgirii sferei de acţiune a progresului tehnic şi al introducerii celor mai noi cuceriri ştiinţifice în producţie, pe măsura omogenizării societăţii, a dispariţiei deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală, dintre industrie şi agricultură, concomitent cu procesul îmbinării muncii fizice cu cea intelectuală, a apropierii condiţiilor de muncă din agricultură cu cele din industrie.

Directivele Congresului al X-lea al partidului privind planul cincinal pe anii 1971—1975 şi liniile directoare ale dezvoltării economiei naţionale pe perioada 1976—1980 prevăd o serie de măsuri importante menite să ducă la atenuarea unor munci grele şi la restrîngerea sferei activităţilor productive bazate pe munca necalificată. Pentru creşterea gradului de mecanizare, îndeosebi la lucrările grele care solicită un volum mare de muncă, se precizează în Directive, eforturile principale se vor concentra în industria extractivă, în exploatările forestiere, în construcţii şi la lucrările de încărcare-descărcare. De asemenea, prin promovarea mai susţinută a progresului tehnic, concomitent cu intensificarea procesului de şcolarizare tehnică-profesională se va reduce simţitor sfera activităţilor bazate pe munca necalificată. Pentru accelerarea acestui proces se prevede ca creşterea numărului muncitorilor calificaţi să se realizeze prin şcoli profesionale la locul de muncă, în principal în producţie, iar în agricultură pregătirea teoretică să se facă în perioada de iarnă, restul timpului cursanţii urmînd să participe la procesul de producţie.

Potrivit Directivelor Congresului al X-lea, pregătirea cadrelor necesare tuturor sectoarelor vieţii economice şi sociale se va desfăşura conform unui *program special* pentru perioada 1971—1980, a cărui traducere în viaţă va constitui fără îndoială un pas însemnat în direcţia ridicării *generale* a

gradului de pregătire a celor ce muncesc, a ştergerii treptate a deosebirilor esenţiale dintre munca fizică şi cea intelectuală.

INSTRUCŢIUNEA PUBLICĂ ŞI ACTIVITATEA CULTURAL-ARTISTICĂ, FACTORI DE BAZĂ ÎN DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII

Şi în acest domeniu transformările pe care le aduc revoluţia şi construcţia socialistă privesc atît latura *cantitativă*, cît şi cea *calitativă* a fenomenului. Sub aspect cantitativ, activitatea de culturalizare devine în condiţiile socialismului un fenomen de masă, cuprinzînd imensa majoritate a poporului. Spre deosebire de formaţiunile presocialiste, unde numai o parte a populaţiei, şi cu deosebire elementele aparţinînd claselor şi păturilor avute, au posibilitatea unei instruiri sistematice, în condiţiile socialismului toţi membrii societăţii, începînd cu generaţiile tinere şi terminînd cu cele mai vîrstnice, au posibilitatea să-şi însuşească tezaurul culturii naţionale şi universale, cuceririle ştiinţei şi tehnicii avansate. Primul obiectiv pe această linie a fost la noi în ţară lichidarea analfabetismului , cea mai tristă şi mai ruşinoasă moştenire lăsată de vechile regimuri pe planul culturii. Un alt obiectiv l-a constituit educaţia adulţilor, acţiune permanentă care are în vedere întreaga populaţie. Acest sistem cuprinde o reţea vastă de şcoli şi instituţii culturale (atît statale, cît şi obşteşti) al căror număr şi capacitate de cuprindere au crescut an de an. O contribuţie însemnată la ridicarea nivelului de instrucţiune şi cultură l-au adus şcolile şi facultăţile muncitoreşti, care au funcţionat în primii ani ai construcţiei socialiste. Cerinţele mereu crescînde de cadre cu calificare medie şi superioară au impus organizarea şcolilor medii serale şi fără frecvenţă, care în perioada anilor 1950—1967 a cuprins peste 1 300 000 de cursanţi, muncitorii-elevi devenind astfel un fenomen de masă în ţara noastră[4]. Amploarea, îndeosebi a învăţămîntului mediu seral şi fără frecvenţă de cultură generală, rezultă din ponderea ridicată a numărului de elevi, circa 38% din totalul elevilor anilor şcolari 1960/1961—1966/1967.

Aceeaşi curbă ascendentă a cunoscut şi învăţămîntul superior seral şi fără frecvenţă, care în perioada anilor 1950—1967 a cuprins în medie anual peste 13 500 de oameni ai muncii din diferite sfere ale vieţii sociale[5]. Drept rezultat al lărgirii continue a reţelei învăţămîntului superior a crescut considerabil numărul de studenţi raportat la populaţia globală a ţării. Astfel, dacă în anii 1938/1939 existau 17 studenţi la 10 000 de locuitori, în anul universitar 1968/1969 raportul a fost de peste 70 de studenţi la 10 000 de locuitori[6]. Este o realitate care ne situează printre ţările cu cel mai ridicat procentaj în ce priveşte dezvoltarea învăţămîntului superior, cu o largă accesibilitate a universităţii. Totodată, nevoia de cadre din ce în ce mai calificate cerute de construcţia socialistă a determinat ca în anii puterii populare să crească continuu numărul celor ce au urmat şcolile profesionale şi tehnice. Numai în perioada anilor 1949—1966 şcolile profesionale au fost absolvite de 375 197 de cursanţi, iar şcolile tehnice de toate categoriile de un număr de 82 512 cursanţi [7].

Ca urmare a procesului de şcolarizare în perioada 1971—1975, ponderea muncitorilor de înaltă calificare se va accentua şi mai mult. Potrivit

---

[4] Prelucrare după *Anuarul statistic al R. S. R.*, D. C. S., Bucureşti, 1968, p. 474—475.
[5] *Ibidem*, p. 496—497.
[6] Cf. „Scînteia" nr. 7 939 din 8 ianuarie 1969.
[7] Prelucrare după *Anuarul statistic al R. S. R.*, p. 484, 485 şi 490.

Directivelor Congresului al X-lea al partidului, în această perioadă liceele de specialitate vor deveni principala formă de pregătire a cadrelor medii. Un accent deosebit se pune pe dezvoltarea învățământului superior tehnic și economic, acordîndu-se atenția sporită pregătirii specialiștilor în domeniile de mare actualitate, cum sînt energetica nucleară, electronica, automatica, analiza și modelarea proceselor economice. În același timp se va acorda atenția formării de specialiști pentru activitatea de cercetare în științele naturii, științele tehnice și sociale. De asemenea pentru unele specialități se va dezvolta învățământul de subingineri.[8]

Și sub aspect calitativ procesul de instruire publică socialistă vădește o superioritate incontestabilă în raport cu instrucțiunea din formațiunile presocialiste, avînd ca obiectiv principal formarea *unui nou tip* de om al muncii, cu un nivel ridicat de pregătire tehnică-științifică și de cultură generală, cu o conștiință socialistă multilateral dezvoltată. Această orientare a sistemului de instruire publică se datorește faptului că la baza ei se află concepția științifică despre lume a partidului nostru comunist — materialismul dialectic și materialismul istoric — , tradițiile progresiste și umaniste ale școlii românești, elementele înaintate acumulate pe plan mondial de instrucțiunea publică, cele mai noi cuceriri ale științei și culturii universale.

O altă latură care conferă instrucțiunii publice din țara noastră un conținut nou creator o constituie îmbinarea organică a învățământului cu munca productivă, orientarea întregii activități instructiv-educative spre formarea unui cetățean multilateral și armonios dezvoltat. Însușirea cunoștințelor științifice de bază ale producției, îmbinarea învățământului cu munca productivă și însușirea pe această cale a deprinderii necesare muncii productive conferă instrucțiunii publice nu numai o funcție socială practică, dar și una instructiv-educativă, influențînd asupra laturii morale a conștiinței socialiste, în primul rînd în ceea ce privește formarea unei atitudini noi creatoare față de muncă. Școala, învățământul de toate gradele, care vor cunoaște o puternică dezvoltare pe baza Directivelor Congresului al X-lea al partidului, vor îndeplini și în viitor un rol de cea mai mare însemnătate în ridicarea gradului de civilizație și de cultură al întregului popor, în dezvoltarea multilaterală a personalității societății noastre socialiste.

În strînsă legătură cu instrucțiunea publică, un rol important în formarea și în afirmarea personalității socialiste îl are *activitatea culturală și artistică*. Pe această cale se dezvoltă priceperea de a gusta frumusețile realității, tendința conștientă de a făuri după legile frumosului, de a imprima muncii o orientare creatoare, capacitatea de a găsi satisfacție în procesul unei activități libere și în rezultatele ei, ceea ce aduce după sine îmbogățirea și înfrumusețarea vieții spirituale a oamenilor, lărgirea orizontului lor intelectual și potențarea receptivității lor estetice, influențînd asupra normelor de conduită în societate și contribuind pe această cale la dezvoltarea multilaterală a personalității lor. Setea pentru cultură, pentru tot ceea ce este frumos și înnobilează viața spirituală a devenit una dintre trăsăturile caracteristice ale oamenilor muncii din țara noastră. Aceasta o dovedește și faptul că în perioada 1955—1967 editurile au publicat peste 56 000 de lucrări de literatură, cu un tiraj de peste 185 000 000 de exemplare. A cres-

[8] *Directivele Congresului al X-lea al P.C.R.* . . . p. 67.

cut foarte mult numărul celor care frecventează cu regularitate spectacolele artistice de teatru, concertele, cinematografele, muzeele.

Concomitent cu procesul de însușire a valorilor cultural-artistice a crescut numărul oamenilor muncii care desfășoară nemijlocit activitate cultural-artistică, s-a dezvoltat necontenit activitatea artistică de amatori, aceasta reprezentînd principala formă de participare a maselor la crearea și la îmbogățirea valorilor culturale. Astfel, mii și zeci de mii de oameni ai muncii, după orele de muncă, îndreptîndu-și pașii spre cluburi sau cămine culturale, își realizează și își perfecționează talentele și aptitudinile.

ROLUL ACTIVITĂȚII POLITICE ȘI OBȘTEȘTI ÎN DEZVOLTAREA MULTILATERALĂ A PERSONALITĂȚII SOCIALISTE

Schimbări înnoitoare apar în condițiile socialismului și în ceea ce privește conținutul și sfera activității politice și obștești. Dacă în trecut numai o parte a oamenilor muncii erau antrenați la activitatea politică și obștească (și aceasta mai cu seamă în perioadele de avînt revoluționar), în condițiile socialismului aceasta capătă un caracter *permanent* și devine un fenomen de *masă*, cuprinzînd imensa majoritate a poporului.

Caracterul de masă și permanent al participării oamenilor muncii la viața politică și obștească în condițiile socialismului este o necesitate obiectivă, reprezentînd o cerință intrinsecă a procesului de edificare a noii societăți. O operă de o asemenea amploare cum este construirea socialismului este de neconceput fără participarea activă și conștientă a celor mai largi mase.

Tocmai pornind de la aceste considerente Partidul Comunist Român s-a preocupat în permanență de găsirea celor mai potrivite forme și metode pentru a atrage masele la conducerea treburilor obștești.

Pe măsura consolidării orînduirii socialiste au apărut și s-au perfecționat, alături de organizațiile obștești (sindicale, de tineret, cooperatiste etc.), variate forme de antrenare a maselor la înfăptuirea hotărîrilor de partid și de stat, a planurilor de producție, la gospodărirea orașelor și a comunelor, la îmbunătățirea comerțului de stat, a cantinelor, a instituțiilor culturale și medicale etc. Formelor existente înainte și care s-au perfecționat mereu în această perioadă li s-au adăugat altele noi, datorită cărora s-a lărgit nu numai numărul oamenilor muncii atrași la rezolvarea treburilor de stat și obștești, dar și sfera de acțiune la care sînt chemați să participe.

În perioada care a trecut de la Congresul al IX-lea, partidul a luat o serie de măsuri organizatorice și politice care au dus la perfecționarea funcționării organelor și organizațiilor obștești, de stat și economice, la participarea tot mai activă și mai eficientă a maselor la viața politică și obștească.

Drept urmare, putem afirma că în prezent aproape fiecare cetățean major al patriei noastre participă și desfășoară în mod organizat, într-o formă sau alta, o anumită activitate politică și obștească în folosul țării și al lui personal.

Aceasta dovedește o dată mai mult caracterul profund democratic al orînduirii noastre socialiste, *premisa fundamentală a înfloririi depline a personalității umane.*

Asigurarea unor largi drepturi și libertăți democratice, a unor posibilități egale pentru toți membrii societății de a-și manifesta nestingherit personalitatea, de a-și manifesta talentul, energia și aptitudinile în producția materială, ca și în viața politică, științifică și culturală, ține de însăși *esența* socialismului, care a lichidat exploatarea și asuprirea omului de către om, precum și orice fel de discriminare socială sau națională între oameni.

Sintetizînd concepția Partidului Comunist Român despre democrația socialistă, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia că „socialismul trebuie să realizeze asemenea condiții ca omul, stăpîn pe mijloacele de producție, făuritor al tuturor valorilor materiale și spirituale, să fie într-adevăr în centrul atenției, să aibă rolul principal în societate, să se bucure și să beneficieze nestînjenit de drepturile și libertățile adevăratei democrații socialiste — premisa fundamentală a înfloririi depline a personalității umane" [9].

Experiența evidențiază că largul democratism socialist, participarea la luarea deciziilor și la realizarea întregului ansamblu de conducere a societății sînt factori de o deosebită importanță în dezvoltarea multilaterală a omului, contribuie la desăvîrșirea personalității prin noi preocupări, prin noi trăsături de caracter, prin stimularea formării unei conștiințe sociale avansate, consolidează sentimentul încrederii în societatea căreia îi aparține, societatea socialistă, și generează optimism în activitatea socială.

Concomitent cu aceasta, revoluția și construcția socialistă imprimă activității politice și obștești un nou caracter, noi funcții sociale. Spre deosebire de trecut, cînd activitatea politică și obștească desfășurată de masele muncitoare era îndreptată în principal spre răsturnarea vechii orînduiri sociale, în condițiile socialismului ea capătă un caracter predominant constructiv, fiind îndreptată înainte de toate spre consolidarea și dezvoltarea noii orînduiri sociale socialiste.

Semnificația activității obștești pentru dezvoltarea multilaterală a personalității umane rezultă din faptul că prin însuși conținutul său ea constituie o școală de educație cetățenească socialistă, care solicită pe fiecare participant să contribuie la dezvoltarea și la rezolvarea celor mai diverse probleme ale construcției economice și social-culturale ce izvorăsc în fiecare etapă istorică din linia politică generală a partidului de construire a socialismului. Ea influențează înainte de toate asupra formării și dezvoltării orizontului politic al oamenilor, dar nu se rezumă numai la aceasta. Activitatea obștească cultivă totodată principiile umanismului socialist, normele de conduită ale eticii comuniste, modul de viață socialist, contribuind la înlăturarea mentalităților și a deprinderilor moștenite de la vechea societate.

Activitatea politică, participarea sub o formă sau alta la conducerea societății constituie în același timp importanți factori de progres social și, implicit, de emancipare umană. Pe această cale, omul își desfășoară însușirile și aptitudinile sale umane, trăsăturile sale de ființă socială, de stăpîn al propriilor condiții de existență, pe care le multiplică și le modelează conștient într-un neîntrerupt proces de dezvoltare istorică. Pe de altă parte, caracterul conștient, profund științific al activității politice și obștești desfășurate de către masele muncitoare sub conducerea partidului comunist lărgește orizontul și sfera de acțiune a acestora, mărește posibilitatea lor de previziune asupra evoluției fenomenelor sociale.

[9] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la adunarea activului de partid al municipiului București*, București, Edit. politică, 1968, p. 31.

Reliefînd caracterul predominant constructiv și educativ al activității politice și obștești pentru dezvoltarea multilaterală a personalității umane, nu putem trece, firește, peste unele defecțiuni și neajunsuri care mai persistă pe acest tărîm. Avem în vedere mai ales unele aspecte formale care fac din activitatea obștească o povară pentru oameni și, bineînțeles, irosirea timpului lor liber, care ar putea fi folosit în scopuri constructive, creatoare.

După cum se subliniază în Documentele Congresului al X-lea, partidul va urmări și în viitor perfecționarea stilului și a metodelor de muncă ale organelor de stat și obștești, înlăturarea fenomenelor de formalism și de birocratism din activitatea acestora, perfecționarea căilor de atragere multilaterală a maselor populare la activitatea organelor de stat, la conducerea întregii societăți. Vor fi tot mai larg dezvoltate formele obștești de dezbatere a principalelor probleme politice și sociale, schimburile de opinii, consfătuirile, acordîndu-se toată atenția sporirii rolului opiniei publice în conducerea vieții sociale.

Pe măsura dezvoltării societății, a creșterii conștiinței socialiste a cetățenilor, organizațiile de masă și obștești, uniunile cooperatiste și uniunile de creație vor căpăta un rol tot mai mare în procesul de făurire a societății multilateral dezvoltate în întreaga viață social-politică a țării. Va spori contribuția sindicatelor la înfăptuirea politicii partidului, la mobilizarea oamenilor muncii în îndeplinirea sarcinilor economice și social-culturale, la întreaga activitate educativă, pentru dezvoltarea conștiinței socialiste. Se va adînci democrația cooperatistă în uniunile cooperativelor agricole de producție în scopul atragerii efective a maselor țărănimii cooperatiste la conducerea agriculturii, la activitatea politică și socială a țării. Perfecționarea necontenită a formelor de activitate a organizațiilor de tineret va asigura o mai largă participare a acestuia la activitatea economică, la viața social-politică și culturală a țării, la educarea tineretului în spirit revoluționar.

Aplicarea acestor măsuri preconizate de Documentele Congresului al X-lea al partidului va contribui fără îndoială la o participare mai activă și mai eficientă a tuturor membrilor societății noastre la viața politică și obștească și, prin aceasta, implicit la dezvoltarea și la afirmarea mai deplină a personalității umane.

ÎNRÎURIREA IDEOLOGICĂ MARXIST-LENINISTĂ, LATURĂ ESENȚIALĂ A PROCESULUI FORMĂRII PERSONALITĂȚII UMANE

Partidul Comunist Român a acordat întotdeauna atenția cuvenită educației marxist-leniniste a oamenilor muncii, răspîndirii concepției științifice despre lume și societate. Încă înainte de revoluția socialistă, partea cea mai avansată a oamenilor muncii a reușit să-și formeze o conștiință revoluționară înaintată, care a permis partidului organizarea și înfăptuirea cu succes a insurecției armate din august 1944.

Dar în condițiile orînduirii burghezo-moșierești, a existenței capitaliste, a dominației ideologiei burgheze și a condițiilor vitrege în care și-a desfășurat activitatea partidul comunist, posibilitățile de influențare ideo-

logică a maselor largi populare erau limitate. Drept urmare, conştiinţa socialistă nu putea deveni un fenomen de masă. După victoria revoluţiei şi a construcţiei socialiste, conştiinţa socialistă devine un *fenomen de masă*, cuprinzînd toate clasele şi categoriile sociale şi căpătînd un *conţinut bogat*, determinat de noile condiţii materiale ale societăţii socialiste, de larga răspîndire a ideologiei socialiste de către partidul comunist, care devine forţa politică conducătoare a societăţii. Pe de altă parte, schimbarea raportului dintre factorul spontan şi cel conştient în favoarea celui din urmă, concordanţa crescîndă dintre factorii obiectivi şi cei subiectivi în procesul vieţii sociale, creşterea rolului şi a influenţei factorului subiectiv în societate, în primul rînd al partidului comunist, creează condiţii favorabile pentru *accelerarea ritmului* dezvoltării conştiinţei socialiste a maselor.

Totodată, valorificarea la maximum a iniţiativelor creatoare ale oamenilor muncii, a spiritului de prevedere, conştiinţa clară a ţelului urmărit, cunoaşterea şi folosirea legilor obiective ale dezvoltării sociale creează posibilitatea ca unele laturi şi elemente ale conştiinţei sociale s-o ia înaintea existenţei sociale. În acest fel, posibilitatea previziunii ştiinţifice devine o realitate nu numai pentru anumiţi gînditori remarcabili, ci din ce în ce mai mult şi pentru un număr tot mai mare de oameni ai muncii.

Desigur, nu toate sferele conştiinţei sociale au cunoscut acelaşi ritm de dezvoltare; unele laturi ale conştiinţei socialiste se formează şi se consolidează mai repede, altele apar şi se dezvoltă într-un ritm mai lent. În procesul construcţiei socialiste, însuşindu-şi bazele ştiinţifice ale politicii partidului, cele mai largi mase de oameni ai muncii şi-au afirmat o conştiinţă politică socialistă înaintată, caracterizată prin devotament faţă de cauza socialismului şi comunismului, prin patriotism fierbinte, prin internaţionalism socialist.

O dată cu dezvoltarea conştiinţei politice şi sub influenţa acesteia s-a săvîrşit o profundă înnoire morală, locul moravurilor cultivate în trecut de clasele exploatatoare luîndu-l tot mai mult concepţia de viaţă şi principiile etice ale clasei muncitoare; în cadrul conştiinţei morale, unele elemente — atitudinea nouă faţă de muncă, faţă de avutul obştesc şi îndatoririle sociale, colaborarea tovărăşească şi ajutorul reciproc etc. — s-au dezvoltat mai rapid şi au căpătat forme de masă, altele însă — atitudinea şi comportarea în spirit socialist în familie şi societate ş.a. — întîmpină în mai mare măsură rezistenţa deprinderilor şi a moravurilor moştenite de la vechea societate. De aceea în etapa actuală de dezvoltare a societăţii noastre capătă o deosebită importanţă cultivarea unor trăsături ale eticii comuniste cum sînt: onoarea, cinstea, demnitatea, echilibrul şi statornicia în viaţa personală şi familială, comportarea civilizată în toate împrejurările, interesul faţă de problemele întregii societăţi ş.a.

Ca rezultat al întăririi orînduirii de stat socialiste, al dezvoltării economiei şi ridicării bunăstării populaţiei, al creşterii conştiinţei politice şi morale a maselor, s-a format şi se dezvoltă conştiinţa juridică socialistă, se manifestă cu tot mai mare forţă noua atitudine cetăţenească, spiritul de răspundere al oamenilor muncii faţă de interesele statului socialist. Exprimînd voinţa şi interesele întregului popor, legislaţia noastră socialistă serveşte înfloririi patriei, bunăstării celor ce muncesc, asigură manifestarea liberă a aptitudinilor şi a capacităţilor cetăţenilor în viaţa

politică, economică și social-culturală. Tocmai în aceasta își găsește izvorul noua atitudine față de legi a oamenilor muncii, conștiința înaltelor răspunderi și îndatoriri cetățenești față de societatea socialistă, reducerea infracțiunilor, a cazurilor de încălcare a normelor de conviețuire socială.

Dar și aici unele norme ale dreptului socialist — respectarea legalității socialiste, a normelor de conduită în societate — întîmpină rezistența deprinderilor moștenite de la vechea societate. Astfel de manifestări infracționale cum sînt încălcarea regulilor de conviețuire socială, huliganismul, furtul, delapidarea — rămășițe respingătoare ale capitalismului — continuă să mai aibă loc și după victoria orînduirii socialiste, deși rădăcinile sociale care le generează au fost lichidate. Aceasta impune cultivarea unei atitudini combative, creșterea rolului opiniei publice.

În procesul construcției socialiste, al revoluției culturale, pe baza noii existențe sociale și sub influența ideologiei marxist-leniniste, a propagandei ateiste, un număr tot mai mare de oameni ai muncii s-au eliberat de prejudecăți religioase, mistice, formîndu-și o concepție științifică despre lume, ceea ce a dus la creșterea ponderii conținutului științific al conștiinței sociale.

Dispariția mentalităților religioase este însă un proces foarte complex, contradictoriu și de lungă durată, care cere muncă perseverentă și plină de răbdare. Mulți oameni care în activitatea de interes general se comportă ca atei și se interesează de noi cuceriri ale științei și tehnicii, pe care le folosesc în activitatea lor practică, odată ajunși în afara locului de muncă manifestă concepții religioase și mai ales se supun unor practici religioase. Aceasta impune lărgirea muncii de răspîndire a cunoștințelor științifice, de popularizare pe înțelesul maselor largi a concepției materialiste despre lume, de intensificare a propagandei ateiste.

Documentele Congresului al X-lea al P.C.R., formulînd sarcinile care stau în fața partidului în domeniul muncii ideologice, stabilesc ca o latură esențială a rolului conducător pe care partidul îl îndeplinește în societate formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a maselor.

Congresul consideră că factorii hotărîtori de care depinde creșterea conștiinței socialiste sînt cunoașterea de către masele largi a tot ceea ce este mai valoros în domeniul culturii, științei și tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, însușirea concepției filozofice despre lume și societate a partidului nostru — materialismul dialetic și istoric — formarea unei atitudini cetățenești înaintate. Organele și organizațiile de partid — se subliniază în documentele Congresului — trebuie să perfecționeze continuu munca politică, ideologică și culturală, stimulînd gîndirea politică vie a oamenilor, ajutîndu-i să dobîndească o perspectivă clară asupra desfășurării evenimentelor și dezvoltării societății contemporane, să participe activ la opera de edificare a socialismului[10]. Conform indicațiilor Congresului în centrul muncii politico-ideologice va sta și în viitor cultivarea devotamentului nețărmurit față de patrie și partid, față de cauza socialismului, a spiritului internaționalismului proletar.

---

[10] *Vezi Rezoluția Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 21.

Sînt formulate aici sintetic cîteva dintre cerinţele majore pe care actuala etapă de dezvoltare a societăţii noastre le impune pe planul conştiinţei sociale. Şi, cum conştiinţa socialistă nu este altceva decît oglinda vie a personalităţii umane socialiste, rezultă de aici şi sarcinile ce se desprind pentru etapa următoare în direcţia formării şi dezvoltării personalităţii umane.

★

Acestea sînt principalele laturi ale vieţii sociale chemate să contribuie la formarea şi la dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane. Ele demonstrează superioritatea orînduirii socialiste, caracterul ei cu adevărat uman, care a creat pentru cei ce muncesc condiţii favorabile pentru bunăstarea şi fericirea lor, pentru dezvoltarea şi afirmarea personalităţii umane.

Desigur ar fi necorect să presupunem că socialismul înlătură în mod automat toate obstacolele din calea dezvoltării multilaterale a personalităţii umane. Cu toate uriaşele sale realizări de importanţă istorică mondială, în multe privinţe — din punct de vedere social-economic, juridic, etic etc. — prima fază a orînduirii comuniste mai poartă pecetea vechii orînduiri capitaliste din sînul căreia a apărut, fapt care nu poate să nu aibă repercusiuni asupra procesului de dezvoltare şi de afirmare a personalităţii umane.

Dar în condiţiile victoriei depline a socialismului, a creării condiţiilor materiale şi spirituale pentru trecerea treptată spre comunism, conturarea mai departe a destinului propriu, realizarea şi afirmarea personalităţii umane sînt procese evident nedesprinse de dependenţa societăţii, dar dirijarea lor constructivă şi eficientă depinde în mare măsură de voinţa, de hotărîrea şi de activitatea practică a fiecărui individ.

CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ

ZEII VEGETAȚIEI (I)

DE

PAUL BĂLĂ

O istorie critică, desacralizată a ideologiei creștine implică drept studiu pregătitor urmărirea modului în care se constituie și evoluează în religiile precreștine principalele teme ale viitoarei credințe ecumenice.

Îndreptîndu-ne atenția îndeosebi asupra prezenței și evoluției în viața spirituală a populațiilor din Orient a ideii de „mîntuire" și „mîntuitor", idei înfățișate cu milenară obstinație de reprezentanții religiei creștine ca exprimînd, prin excelență, *noul* adus de religia lui Hristos maselor de credincioși vom încerca să deschidem cititorului perspectiva unei vederi panoramice generale asupra a două mari etape din istoria credințelor religioase : 1) faza religiilor legate de zeii vegetației și 2) faza religiilor de mistere. Între aceste două faze există, cum vom încerca să demonstrăm, o trecere directă, determinată în ultimă instanță de dezvoltarea vieții social-economice și politice a populațiilor respective și manifestată cu precădere în istoria temei enunțate.

Faptul este pus în lumină, printre altele, și de împrejurarea că la obîrșia fiecăreia dintre religiile de mistere aflăm credințe religioase legate de ciclul vegetal și ctonic (de la grecescul χθονὸς „pămîntesc", în opoziție cu ceresc, solar, astral). Nu întîmplător, firește, principalele divinități titulare ale religiilor de mistere, ca Demeter, Core-Persefona, Sabazios, Dionysos, Zagreus, Attis și Osiris, ba chiar și Mithra, sînt divinități legate intim de viața vegetală. Pe de altă parte, alte divinități care mor și învie, de pildă, Dumuzi, Tamuz, Marduk, Adonis, Aleyan-Baal, Telepinu ș.a., rămîn numai zei ai vegetației, nedepășind această treaptă de evoluție, și, ca atare, nici cultele lor nu vor deveni religii de mistere.

Peregrinările zeilor care mor și învie în religiile de mistere, împărtășind adoratorilor lor tainele „celeilalte lumi" pe care la un moment dat o vizitează fiecare, precum și mijloacele necesare „mîntuirii", adică obți-

Rev. filoz., **16**, 9, p. 1077–1091 București, 1969

nerii unei fericiri depline, rămîn, în linii mari, o pastişă a istoriilor prin care trec zeii vegetaţiei.

Religiile de mistere nu creează *ex novo* o nouă fază din istoria religioasă a omenirii, ci se constituie pe stadiul mai vechi al religiilor legate de vegetaţie, imprimîndu-le unele sensuri specifice[1]. Astfel putem considera că istoria ideologiei creştine îşi are, de fapt, izvoarele în cultul acestor zei ai vegetaţiei, că ideea de „mîntuire" este legată de ciclul morţii şi al învierii, prezent acum pentru prima dată în istorie.

★

Cultele zeilor vegetaţiei care mor şi înviază le întîlnim mai ales în Orient, în perioada cuprinsă între mileniile al III-lea şi I î.e.n., cînd, datorită dezvoltării mijloacelor de producţie, agricultura se extinde, contribuind decisiv la generalizarea trecerii de la viaţa nomadă la cea sedentară a populaţiilor din această regiune. Aceste populaţii erau alcătuite din trei mari grupuri : cel asianic (sumerienii, elamiţii, huriţii şi protohiţiii), cel semit (accadienii, asirienii, babilonenii, arameii, fenicienii, israeliţii şi arabii) şi cel indo-european (hitiţii, mezii şi perşii). La toate aceste populaţii, preocuparea de căpetenie devenise agricultura şi creşterea vitelor, iar divinităţile care se bucurau de o cinstire deosebită erau cele care închipuiau forţele naturii şi de care depindeau deci, potrivit credinţelor lor religioase, rodnicia ogoarelor, înmulţirea şi creşterea animalelor, bunul mers al treburilor gospodăreşti. Şi acum nu erau cinstite şi nu se aduceau ofrande decît divinităţilor de la care oamenii credeau că pot primi ceva în schimb.

Pretutindeni, la vechile populaţii, divinităţile reprezentînd forţele naturii sînt înfăţişate în principal printr-un cuplu divin, alcătuit din zeul cerului şi al fertilităţii (aflat în legătură directă cu ploaia) şi din zeiţa-mamă a pămîntului. Cuplul cer-glie este, de altfel, un laitmotiv al mitologiei universale. De pildă, la populaţiile anterior enumerate întîlnim următoarele cupluri divine : la sumerieni cuplul Dumuzi-Inanna, la huriţi Teşub-Kefat, la accadieni Dumuzi-Iştar, la babiloneni Marduk-Sarpanitu şi Tamuz-Iştar, la aramei Hadad-Atargatis (uneori denumită Der-Keto, Dea-Syra sau Iasura), la fenicieni Baal-Aserat şi Aleyan Baal-Anat, la hitiţi Tesub-Hatepinu, la egipteni Nut-Geb şi Osiris-Isis. Fiul acestor perechi divine, atunci cînd există (Aleyan-Baal la fenicieni, Telepinu la hitiţi), întruneşte toate caracteristicile marelui zeu-părinte, lăsîndu-l pe acesta în umbră. Toate aceste divinităţi mor sau dispar şi revin apoi la viaţă o dată cu vegetaţia pe care o reprezintă.

Despre *Inanna*, care, după mitologia sumeriană, era stăpîna „marelui de sus" (adică a pămîntului), se povesteşte că, voind să-şi mărească puterea, şi-a propus să domnească şi peste infern, peste „Ki-gal"(„Marele de jos"). Pentru aceasta a decis să coboare acolo şi să caute căile de realizare a acestui plan. A luat cu sine „legile divine", şi-a pus gătelile de regină, s-a împodobit cu giuvaere şi a pornit în „Kur-nu-gi" („Ţara fără de întoarcere"). Dar cum acolo era stăpînă sora sa, zeiţa Erescigal, cea mai mare duşmană a sa, şi avînd motiv a se teme că va fi omorîtă de

[1] N. Turchi, *Le religione misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923, p. 16.

aceasta, înainte de plecare i-a precizat sfetnicului credincios, Ninșubur, ce anume să facă în cazul în care ea nu s-ar reîntoarce în răstimp de trei zile.

Coborîtă în infern, s-a îndreptat spre templul lui Erescigal, unde străjuia portarul Neti. Întrebată ce caută, născocește repede o explicație, și acesta, la porunca stăpînei sale, o lasă să treacă prin cele șapte porți ale lumii infernului. La fiecare poartă i se ia cîte unul dintre veșminte sau din giuvaere, fără a ține seama de protestele ei. După ce trece ultima poartă, e adusă goală, ca o muritoare obișnuită, și este așezată în genunchi în fața zeiței subpămîntene și a Anunnaki-lor, cei șapte înspăimîntători judecători din infern, care-și îndreaptă asupra ei „privirea lor de moarte". Și astfel ea trece de la viață la moarte, iar cadavrul îi este atîrnat într-un cui.

Credinciosul Ninșubur, văzînd că au trecut cele trei zile și stăpîna sa nu s-a mai întors, se duce — așa cum îl îndrumase ea înainte de plecare — la zeii Eulil și Nana, care însă îi refuză orice ajutor. Atunci se îndreaptă către zeul Enki, care născocește o stratagemă prin care să-i salveze stăpîna. El face două ființe asexuate, Kurgaru și Kalaturu, nesupuse legilor infernului, cărora le încredințează „hrana vieții" și „licoarea vieții" și le poruncește să coboare în infern și să stropească cu ele trupul zeiței moarte. Aceștia îndeplinesc porunca și zeița revine la viață. Dar în „Țara fără de întoarcere" era o lege potrivit căreia cel ce i-a trecut porțile nu poate reveni pe pămînt decît numai dacă cineva îi ia locul în infern. De aceea Inanna revine din infern însoțită de demonii Galla, care aveau misiunea s-o aducă înapoi dacă nu află înlocuitor. Și astfel, însoțită de ei, se îndreaptă spre orașele Umma și Badtibira, ale căror zei, îngroziți, se îmbracă în zdrențe și îngenunchează în praf înaintea Inannei, care, apreciindu-le umilința, oprește demonii grăbiți să-i ia și să-i ducă în infern. De aici se duc în Kulab, orașul care avea ca zeu ocrotitor pe Dumuzi, soțul Inannei. Acesta își îmbracă hainele de sărbătoare și se așază mîndru pe tron, dar stîrnește astfel furia zeiței, care-l privește cu „ochiul morții" și face semn demonilor să-l ia. Zadarnic își ridică el rugător brațele către cer și imploră ajutorul lui Utu, zeul soarelui, cumnatul său. Demonii îl duc în infern, unde apare în unele izvoare literare ca zeu al acestuia[2].

Dar, cînd primăvara vine, frumoasa zeiță a iubirii și a fecundității, cuprinsă de dorul iubitului trădat, nu-și mai află liniștea; aprinsă de vechea-i iubire, singurătatea patului său sacru nu-i mai poate oferi odihna. Plină de durere se tînguie ea după Dumuzi:

„Tînguie-se inima mea îndreptîndu-se către infern,
Către lăcașul unde se află Dumuzi,
Către lumea subterană, lăcașul Păstorului.
Tînguie-se inima mea îndreptîndu-se către infern,
Acolo unde tînărul om fu legat,
Acolo unde Dumuzi fu înlănțuit"[3].

[2] Vezi Dietz Otto Edzard, *Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, în H. v. Haussig, *Götter und Mythen in vorderen Orient*, Stuttgart, 1965, p. 87—88; S. N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, București, 1962, p. 218—220. În versiunea accadiană a aceluiași mit se arată că, atunci cînd Ișter (Inanna) coboară în infern și moare, pe pămînt încetează orice procreație. Curierul zeilor, Papșukkal, e trimis de aceștia la Ea, care îl creează pe eunucul Asușunamir, cel ce, trimis în infern, joacă rolul lui Kurgaru și Kalaturu și o readuce la viață.

[3] H. Schmökel, *Le monde d'Ur, Assur et Babylon*, Paris, 1957, p. 76.

În urma demersurilor sale, păstorul zeu Dumuzi e pus în libertate provizorie de suverana sumbrelor regiuni subterane şi părăseşte Kur-nugi, imperiul negurilor, pentru a reveni în lumea luminii, în braţele Inannei, o dată cu primii colţi de iarbă şi muguri ai pomilor. O forţă necunoscută îl împinge spre ea, deşi fusese trădat. El o iartă şi revine la ea pentru o jumătate de an, pentru timpul primăverii şi o parte din vară[4]. Totul era comemorat printr-o dramă rituală.

La babilo-asirieni, locul Inannei e luat de *Iştar*, iar al lui Dumuzi de *Tamuz*. Iştar este zeiţa maternităţii şi a iubirii, ea patrona iubirea fizică şi deci fecunditatea şi fertilitatea. Tamuz, zeul vegetaţiei de primăvară, îi este asociat ca iubit. Iubirea sa pentru Iştar îi este însă fatală. În versiunea cea mai răspîndită, însăşi Iştar îi provoacă moartea, după care, căindu-se şi tînguindu-se, merge să-l caute în lumea subterană a morţilor, în Arallu, „lăcaşul negurilor":

„În lăcaşul din care nu mai revine niciodată cel intrat,
In lăcaşul în care pîine e pulberea, iar mîncare noroiul".

Ca şi Inanna la sumerieni, Iştar din Babilon e despuiată de haine şi de podoabe de portarul Namtar şi e ucisă de Erescigal. Absenţa sa se resimte pe pămînt :

„In timpul nopţii cîmpurile albesc,
Acoperindu-se de o sare corosivă.
Verdeaţa nu mai creşte, holdele se usucă,
Nenorocirea apasă pe oameni.
Sexul mamelor se închide
Şi copilul nu mai doarme în pîntecul lor.
Peştii nu-şi mai depun icrele în apă,
Pasărea-şi părăseşte cuibul,
Taurul nu se mai apropie de vacă,
Iar soţul nu mai doarme lîngă soţie"[5].

Înşişi zeii se văd în această situaţie lipsiţi de sacrificii. De aceea, îngrijoraţi, ei trimit un mesager la Erescigal, spre a interveni pentru eliberarea zeiţei. Stropită cu apa vieţii, Iştar reînvie şi, însoţită de Tamuz, revine în lumea care-şi reia cursul normal.

În liturghiile lui Tamuz, la sărbătoarea anuală, tema zeului care suferă şi a zeiţei mîhnite era pusă în scenă, însoţită de tînguiri şi imnuri funebre în jurul efigiei mortului[6]. Plîngerile preoţilor se împleteau cu cele ale poporului şi încetau numai cînd zeiţa îşi elibera „fiul iubit" (care-i era alteori frate, dar întotdeauna soţ şi iubit) şi îl readucea în lumea pămîntească. Atunci mîhnirea se transforma în bucurie. Un ospăţ celebra evenimentul, terminat printr-un imn de slavă adresat zeilor adunaţi în camera nupţială,

---

[4] *Ibidem*, p. 69.

[5] D. Merejkovsky, *Les mystères de l'Orient*, Paris, 1927, p. 339. Vezi şi D. Saurat, *Histoire des religions*, Paris, 1933, p. 106.

[6] S. Langdon, *Tammuz and Istar*, Oxford, 1914, p. 11 şi 14 ; vezi A. Morgate, *Tammuz*, Berlin, 1949, p. 81.

unde avea loc ierogamia (împreunarea) celor doi. Drama cultică era reprezentată primăvara, în luna Tamuz (martie), cînd ploile făceau să apară primii muguri. Comemorarea patimilor lui Tamuz e veche, așa cum o dovedește menționarea sa în mitul Adapa și în eposul lui Ghilgameș. Jelirea sa era destul de răspîndită, deoarece ajunge chiar și în Iudeea, unde era bocit de femeile din Ierusalim la poarta de nord a orașului[7]. Cît de înrădăcinată era o arată faptul că încă în 987 e.n., sabeii sărbătoreau în luna Tamuz moartea și învierea lui Ta uz (Tamuz)[8].

Tot în Babilon întîlnim mitul morții și coborîrii în Arallu a zeului *Bel-Marduk*. Soția sa, *Baltis*[9] *Sarpanitu*, coboară după el și izbutește să-l readucă la viață[10].

Comemorarea patimilor lui Marduk avea loc între 1 și 11 Nisan (martie), în mijlocul unei mari animații. Întreg orașul era în fierbere. Scena centrală era ziguratul, marele turn Etamenanki[11], construit în etaje, cu imense scări de la un etaj la altul, culminînd cu loja albastră, unde locuia preoteasa-femeie a zeului (loja numită Ekna). După zilele purificărilor rituale, a recitărilor din Enuma-Eliș, a rugăciunilor rostite de marele preot și a jertfei berbecului alb, la 8 Nisan avea loc drama propriu-zisă. Zeul (reprezentat de preotul său) era adus în triumf în oraș, dar apoi era aruncat în închisoare. Adepții săi provocau o răscoală, Marduk dispărea, era prins însă pe munte, era ucis, despuiat de haine, apoi înmormîntat acolo într-o peșteră și i se puneau ostași de strajă la mormînt. Împreună cu el erau judecați și doi criminali; unul era spînzurat la poarta Babilonului (cu vremea i se va substitui un porc), celălalt era grațiat și pus în libertate[12]. Soția lui Marduk, Baltis-Sarpanitu, al cărei rol era jucat de preo-

---

[7] *Izechiel*, VIII, 14: „Apoi m-a dus înaintea ușii templului Domnului care dă spre miazănoapte și ce să vezi?... Acolo erau femei care stăteau și boceau pe Tamuz".

[8] M. Bruckner, *Der sterbende und auferstehende Gottherland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältniss zum Christentum*, Tübingen, 1920.

[9] Cuvîntul *Baltis* înseamnă stăpînă; e sinonimul Madonei creștine.

[10] Marduk era vechiul zeu tribal al semiților care au fundat pentru prima dată un imperiu semitic în Babilonia, cu capitala în Babilon. Inițial a fost zeu solar, așa cum o atestă numele său, care în traducere înseamnă „turnul soarelui". Cînd Babilonul a triumfat și toate celelalte orașe i s-au supus, zeul său protector a fost declarat zeu al zeilor. De aceea preoții caldeeni (babiloneeni) au contopit în mitul său miturile celorlalți „zei mari" ai Babilonului. În acest sens, un text religios proclamă că zeii mari sînt doar manifestări ale lui Marduk. Nergal, zeul războiului și morții, este manifestarea lui Marduk ca zeu al forței; Nabu, zeul scrierii, este manifestarea lui Marduk ca zeu al înțelepciunii etc. Tot preoții au fost cei care au reușit să contopească chipul lui Marduk cu chipul popular al zeului care moare și învie. Vezi textul din biblioteca templului din Assur, consacrat patimilor lui Bel-Marduk, morții și revenirii lui la viață (V. V. Struve, *Ideologia și cultura Babilonului*, în *Istoria universală*, vol. I traducere din l. rusă, București, 1958, p. 302). Era adorat în mod special în templul din Esagil (centrul Babilonului) în încăperea numită Ekna (lăcașul bucuriei).

[11] Turnul Babel al Bibliei (*Geneza*, XI, 1—9, „casă a temeliei cerului și pămîntului"). Etamenanki, împreună cu marele templu al lui Bel-Marduk, Esagila („casa cu capul ridicat"), fac parte din principalul sanctuar al Babilonului, zigguratul.

[12] Drama noului an din Babilon se va perpetua în saceele babiloneene, care se vor răspîndi în întreaga Asie Mică. Erau un fel de Saturnalii, la care un condamnat era îmbrăcat cu haine regale, bucurîndu-se de toate prerogativele regale. Îi era îngăduit orice exces. Se numea Zoganes. La sfîrșitul saceelor, era dezbrăcat de hainele regale, îmbrăcat în zdrențe, biciuit, batjocorit și spînzurat sau chiar răstignit (Athenaios, XIV, 44; Dio Chrisostom, *Oratio*, IV, 69). Aceasta a determinat pe unii cercetători să creadă că drama lui Isus Hristos a fost un fel de repetiție a saceelor, în care el joacă rolul lui Zoganes.

teasa zeului, mergea la mormîntul soţului păzit de soldaţi, se tînguia, înălţa rugi către zeul soarelui şi al lunii pentru Marduk. Resturile veşmîntului însîngerat al acestuia erau purtate prin oraş într-un car în formă de navă. Zeii favorabili lui Marduk, în frunte cu părinţii săi, se întristau; alţii, duşmanii lui Marduk, se bucurau. Zeii favorabili se uneau şi începeau lupta contra potrivnicilor, înfrîngîndu-i. Zeul învia şi ieşea din mormînt în strigătele de bucurie şi ovaţiile credincioşilor[13].

Textele care descriu ceremonia acestei sărbători ne fac să credem că episoadele erau jucate ca misterele evului mediu. În cadrul acestei sărbători, regele, despuiat de insignele puterii (sceptrul, inelul, coroana), era lovit peste faţă de preotul zeului, era tras de urechi, într-un cuvînt era supus unui tratament umilitor, după care îngenunchea în faţa statuii zeului. Preotul îi răspundea acum în numele zeului prin cuvinte mîngîietoare. Pe de o parte, această acţiune avea rolul de a şterge păcatele poporului, care fuseseră transmise regelui. Şi faptul nu trebuie să ne mire. În climatul spiritual al religiei babilonene, sentimentul păcătoşeniei era stimulat şi dezvoltat. Bogata şi cutremurător de impresionanta literatură a psalmilor de pocăinţă, cultivată mai tîrziu cu nu mai puţină vrednicie de către profeţii Israelului, aici îşi are leagănul. Pe de altă parte, ceremonia avea rolul de a înnoi puterea regală. Cu ocazia acestei sărbători din Nisan, numită *Akitu* (Anul nou), se credea că în încăperea Ekna (lăcaşul bucuriei) se adună toţi zeii sub conducerea lui Marduk spre a hărăzi destinele pentru noul an, şi în special destinele noului rege. Cu acest prilej, regele atingea cu mîinile statuia zeului, primind astfel puterea regală direct de la Marduk, în virtutea recunoaşterii faptului că e incapabil să conducă mai mult de un an fără aprobarea şi ajutorul reînnoit al zeului. Cînd Asiria va cuceri Babilonul, monarhii asirieni vor veni în Babilon să îndeplinească această ceremonie. Supuşii babiloneni nu i-ar fi recunoscut regi dacă n-ar fi săvîrşit ceremonia. Cei care nu o îndeplineau se mulţumeau cu titlul de regent[14].

Sărbătoarea este foarte veche, fiind cunoscută de Gudeea, rege în Babilonia meridională în a doua jumătate a secolului III î.e.n., şi e menţionată într-un vechi fragment al *Potopului*. Într-o perioadă mult posterioară, Nabucodonosor şi succesorii săi vor menţiona adesea cum au construit din cărămizi şi bitum o capelă sau altar, „obiect de bucurie şi desfătări" pentru marea sărbătoare a lui Marduk.

Sărbătoarea Noului an babilonean e preluată de evrei şi botezată *Purim*[15]. Necunoscută evreilor înainte de exil, apare numai în urma faimoasei „deportatio super flumina Babilonis", menţionată fiind pentru prima dată în cartea *Estera*, compusă în secolul IV sau III î.e.n. Cartea a fost scrisă pentru a explica originea sărbătorii şi a sugera temeiurile de a o celebra, cum arată Frazer[16]. Se spunea aici că sărbătoarea a fost instituită pentru a comemora salvarea evreilor de un mare pericol la care au fost

[13] Ebeling, *Marduk*, în Pauly, *Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, vol. XIV, Stuttgart, 1930, col. 1667–1671; vezi şi D. Saurat, *op. cit.*, p. 110–111.

[14] I. Frazer, *Le bouc émissaire*, p. 315–316.

[15] Autorul cărţii *Estera* derivă cuvîntul de la „pur" (zar). Dar în ebraică nu există nici un cuvînt cu acest sens. Termenul provine de la cuvîntul asirian „puhru" (adunare), care desemna iniţial adunarea zeilor în templul lui Marduk pentru a hotărî destinele noului an (I. Frazer, *op. cit.*, p. 320).

[16] I. Frazer, *op. cit.*, p. 320.

expuși în Persia sub Xerxes. De fapt este o formă mai mult sau mai puțin deghizată a sărbătorii babilonene a noului an.

Se celebra între 14 și 15 Adar (martie). Akit-ul babilonean cădea 15 zile mai tîrziu (între 1 și 15 Nisan). Data a fost probabil schimbată, spre a nu coincide cu sărbătoarea paștelui de la 14 Nisan. Eroii principali sînt Mardoheu (Marduk) și Estera (Ișter). Era atît de răspîndită și îndrăgită de evrei, încît aceștia ajunseseră să spună că templul și profeții pot să dispară, niciodată însă Purimul și cartea *Estera*[17].

Hadadul[18] arameilor, numit și *Hadad-Ramman* sau *Ramon*, ca zeu al furtunii și ploii și deci al fertilității (calitate în care era reprezentat tauromorf), e asociat cu *Atargatis* (*Derketo*, *Iasura*, *Dea Syra*), pandantivul aramaic al Inannei-Ișter. La origine este tot un zeu care moare și învie așa cum o dovedește citatul din Zaharia : „În acea zi va fi plîngere mare în Ierusalim, ca și plîngerea pentru Hadadrimon în valea Megiddo"[19]. Textul ne dovedește că zeul Hadad-Ramman (numit aici Hadadrimon), la sărbătoarea morții sale, era jelit de către femei, ca toți ceilalți zei care mor și înviază.

În Fenicia, care niciodată nu s-a bucurat de unitate politică, nu întîlnim un singur mare zeu. Cel mai reprezentativ este însă *Aleyan-Baal*, căruia îi este asociată ca soră și soție „bltl" (fecioara) *Anat*. Aleyan-Baal era zeul cerului și al vegetației, în special al furtunii care aduce ploaia. El era cel care, după închipuirea populară, călărea pe nori și purta cu el norii, vînturile, fulgerele și ploile. Lui îi revenea sarcina de a deschide încuietorile norilor. Anat era cea care „scoate apa și răspîndește roua cerurilor, care devine grăsimea pămîntului, cea care aduce ploaia călărețului norilor (*id est* Aleyan Baal), cea care aduce roua revărsată de cer, ploaia care o varsă stelele. Ea este cea care ... dăruiește hrană pămîntului, care introduce în brazdă tot ce trebuie spicului, care varsă belșugul în inima pămîntului, care face să răsară spicul în mijlocul cîmpurilor"[20].

Mitul lui Aleyan-Baal ne descrie lupta neîndurătoare pe care el o are de susținut cu propriu-i frate Mot. De fapt, stăpînirea succesivă cînd a unuia, cînd a altuia simbolizează alternanța periodică a anotimpurilor. Cînd unul stăpînește peste pămînt, celălalt tronează în infern.

În timp ce Aleyan domnește peste pămînt, Mot îi pregătește căderea. Acesta din urmă reprezintă nu numai căldura verii care seacă izvoarele, îngălbenește holda verde și coace spicele, ci și moartea (însuși numele său provine de la semiticul *mut*, care înseamnă a „muri"), somnul aparent

---

[17] H. Lesêtre, *Fête du Phurium*, în *Dictionnaire de la Bible*, vol. V, Paris, 1912, col. 340.

[18] Hadad înseamnă „a venit". Probabil că această denumire va fi fost strigătul de bucurie al credincioșilor care-i anunțau învierea. În templul său era o încăpere cu un orificiu în formă de vulvă. Aici veneau credincioșii cu vase pline cu apă pe care o vărsau în acest orificiu. De două ori pe an, preoții săi se duceau la Eufrat să aducă apă pentru riturile sacre de la templu. În fruntea procesiunii era purtat „semion"-ul, imaginea zeiței Semia, fiica lui Hadad Rammon și Atargatis. Procesiunile creștine în care catolicii poartă icoana Madonei sau în care ortodocșii poartă icoanele și moaștele sfinților Paraschiva, Filofteia etc. pentru a îndupleca pe Dumnezeu să sloboadă ploaia în vreme de secetă nu sînt decît reminiscențe ale unor rituri similare celui menționat mai sus, rituri care aveau drept scop producerea ploii.

[19] *Zaharia*, XII, 12.

[20] *Mitul Aleyan-Baal*, D, rîndul 65 și urm., în R. Largement, *La religion cananéenne*, publicată în *Histoire des religions*, vol. IV, Paris, 1957.

ce urmează în natură după culegerea roadelor. Este deci la fel de necesar ca şi Aleyan-Baal. Cînd vine ceasul lui Mot, Aleyan dispare. Mitul ni-l înfăţişează chiar pe Mot îndemnîndu-l :

„Coboară în locuinţele ascunse ale pămîntului.
Tu vei fi numărat printre cei ce coboară în pămînt
Şi zeii vor şti că tu eşti mort".

Nu se spune datorită cărui fapt, dar Aleyan ascultă şi coboară în infern, unde piere în urma unei lupte înverşunate susţinută cu partizanii lui Mot. Tronul său e dat unui Atar, un partizan al lui Aleyan, care fiind mic de statură, stă pe tron cu picioarele suspendate în aer. De aceea abdică şi tronul e luat de Mot. Sora iubită şi soţia lui Aleyan, „bltl" Anat, îşi caută soţul plină de dor şi durere :

„Ca inima vacii pentru viţelul ei,
Ca inima oii pentru mielul său,
Ca inima lui Anat pentru locul unde zace Baal"[21].

În cele din urmă, îndurerată „bltl" e cuprinsă de o furie înfricoşătoare şi, atacîndu-l pe Mot, îl înfrînge şi ucide :

„Ea îl înşfacă pe fiul lui El, pe Mot,
În arie îl vîntură
În foc îl arde,
În rîşniţă-l macină,
Pe cîmp îl seamănă" [22].

Pe scurt, îl tratează ca pe grîul secerat. Aleyan-Baal revine la viaţă, salutat de vesela strigare : „Aleyan-Baal trăieşte, stăpînul vieţii este aici !". Mot reînvie de asemenea. Baal se ia la luptă cu Mot :

„Ei se opintesc ca vitele furioase ;
Mot e tare, Baal e tare.
Ei se împung ca boii ;
Mot e tare, Baal e tare.
Ei se muşcă aidoma şerpilor ;
Mot e tare, Baal e tare.
Ei aleargă ca nişte cai focoşi ;
Mot e doborît, Baal e doborît"[23].

Intervine zeiţa soarelui, care-l somează pe Mot să capituleze. Ea „răstoarnă tronul lui Mot" şi „sfărîmă sceptrul dominaţiei sale". De aceea e constrîns să se supună şi să recunoască, la rîndul său, autoritatea lui Aleyan. Seceta încetează şi fertilitatea revine pe pămînt[24].

---

[21] *Ibidem*, II, rîndul 6—9.

[22] *Ibidem*, II rîndurile 31—39.

[23] *Ibidem*, VI, 16—24.

[24] G. R. Driver, *Canaanites Myths and Legends*, Edinburg, 1955, p. 73.

Desigur, textul mitului său este cel al unei drame de cult care exprimă succesiunea anotimpurilor, evocă dispariția și reînnoirea vegetației și care trebuia, în virtutea magiei imitative, să favorizeze dezvoltarea vegetației și productivitatea recoltei. Aceasta e demonstrată și de prezența ierogamiei.

De o și mai mare răspîndire s-a bucurat în Fenicia pastișa Tumuzului babilonean, *Adonis*, zeul din Biblos : „Ierusalimul sau Mecca fenicienilor"[25]. Legendele, în majoritate, îi atribuie ca părinți pe Teias, regele Siriei și pe fiica acestuia Mirrha, pe care mînia Afroditei o împinge să dorească incestul cu tatăl său. Cu ajutorul doicii Hyppolita, Mirrha reușește să-și înșele tatăl, cu care se împreună douăsprezece nopți. În a douăsprezecea noapte, Teias descoperă însă vicleșugul și, mîniat, o urmărește înarmat cu un cuțit spre a o omorî. Cu ochii înlăcrimați, Mirrha imploră îndurarea zeilor. Și „zeii au ascultat rugăciunea din urmă a Mirrhei. Căci, pe cînd ea vorbea, pămîntul i-a acoperit picioarele. Unghiile i se întind pieziș schimbate în rădăcini, temelii ale trunchiului lung. Oasele se fac lemn și la mijloc rămîne măduva ; sîngele se schimbă în sevă, brațele în crengi, degetele în ramuri, pielea se întărește și se face scoarță.

Acum arborele crescut îi strînsese pîntecul greu, pieptul i se îngropase și era gata să-i acopere gîtul. Mirrha n-a mai așteptat nici o zăbavă și singură s-a aplecat în fața lemnului care se ridica și și-a ascuns fața sub scoarță. Dar, deși o dată cu trupul și-a pierdut simțirea de mai înainte, plînge totuși și picături calde pică din arbore. Lacrimile au cinstea lor și smirna, picurînd din scoarță, îi păstrează moștenirea în veac"[26].

Și din scoarța acestui arbore de smirnă apare peste zece luni copilul Adonis. Vrăjită de frumusețea sa, Afrodita (Baalat Gebal al fenicienilor) îl încredință în taină Persefonei să-l crească, dar aceasta se îndrăgosti la rîndu-i de el și refuză să-l mai restituie. Afrodita se plînge atunci lui Zeus, care decide ca copilul să stea o treime din an cu Afrodita pe pămînt o treime cu Persefona sub pămînt și alta cu cea pe care o va voi el. Persefona se supune sentinței divine și Adonis petrece două treimi din an cu Afrodita și o treime cu ea. Datorită geloziei sau altei pricini, zeul Ares trimite un mistreț asupra lui să-l ucidă. Rănit mortal, Adonis se stinge jelit de Afrodita, iubita sa, dar apoi revine la viață o dată cu vegetația.

Chinurile, moartea și învierea sa erau sărbătorite anual, fie primăvara, fie vara, în întreaga Fenicie, mai ales la Biblos și Aphaca, cît și la Paphos din Cipru, în Alexandria Egiptului, în Palestina, Atena și mai tîrziu la Roma. Sărbătorirea sa în Biblos e descrisă de Lucian : „E la Biblos un mare sanctuar al Afroditei, în care se celebrează sărbătoarea lui Adonis, pe care eu am cunoscut-o. Căci ei zic că istoria cu mistrețul s-a întîmplat acolo la ei. Și ca amintire a patimilor lui se chinuiesc și în fiecare an se tînguiesc. Și-i celebrează misterioasa sărbătoare. Mare e tînguirea care se ridică în jurul acelui loc. Cînd însă s-au lovit și au plîns destul, aduc lui Adonis o jertfă ca unui mort. A doua zi îl arată ca viu și îl pun să se înalțe la cer"[27]. După „înălțare", credincioșii, mîhniți că rămîn singuri, își rădeau capul în semn de doliu așa cum făceau egiptenii la moartea zeului Apis.

[25] M. Brückner, *op. cit.*, p. 15.

[26] Ovidiu, *Metamorfoze*, X.

[27] Lucian, *op. cit.*, p. 6—9.

În Aphaca, oraş situat în apropierea izvoarelor rîului Adonis, numit mai tîrziu Nahr-Ibrahim, tînguirea zeului mort începea primăvara, cînd apele rîului se înroşeau cu ocrul desprins de pe stînci şi cînd anemona, floarea favorită a lui Adonis, înflorea[28]. Se credea că roşeaţa apei provine din sîngele zeului, ucis, după legendă, chiar aici la izvor, unde se întîlnise ultima dată cu iubita şi unde fusese îngropat.

În Alexandria, în prima zi avea loc comemorarea înmormîntării. „Statuetele zeului, care-l reprezentau mort, erau purtate în bocete şi aruncate în apa mării de către femei. „Dar ele nu-l plîngeau fără speranţă, căci ele cîntau că pierdutul va reveni"[29]. Origen, vorbind despre femeile care purtau statuile, spune „că mai întîi îl plîng ca pe un mort şi că a doua zi se bucură de el ca de un înviat din morţi[30]. De altfel, după o tradiţie transmisă de Ciril, episcopul Alexandriei, femeile din Alexandria trimiteau pe valuri într-un urcior sigilat o scrisoare către femeile din Biblos spre a anunţa vestea că Adonis a înviat[31]; εὑρήκαμεν, συγχαιρῶμεν era scris pe hîrtia închisă în urcior, adică : „l-am aflat, ne bucurăm !".

În Palestina, sărbătoarea avea loc în luna Nisan, luna paştilor iudaice şi creştine. Aici, în Betleem, el era cinstit chiar în peştera în care peste aproape şapte secole va fi pus să se nască Hristos. Chiar şi în secolul IV e.n., după mărturia lui Ieronim, cultul său dăinuia încă în Betleem : „Şi în peştera în care a scîncit altădată Hristos pruncul, era plîns iubitul Venerei"[32]. De altfel cultul său pătrunsese în Palestina în secolul VIII î.e.n., cum o dovedeşte menţionarea grădinilor lui Adonis în scrierea profetului Isaia : „Căci tu ai uitat pe Dumnezeul izbăvirii tale şi de stînca scăpării tale nu ţi-ai adus aminte. Pentru aceea tu întemeiezi grădini lui Adonis şi sădeşti acolo vie unui Dumnezeu străin"[33].

În Atena şi în întreaga Grecie, sărbătoarea zeului are loc la solstiţiul de vară. Aniversarea dramei sale e numită aici Adonia ('Αδώνια). Imaginile lui Adonis, din ceară sau lut ars, erau aşezate înaintea intrării sau pe terasele caselor; femeile înconjurau aceste simulacre, le plimbau prin oraş lamentîndu-se şi lovindu-şi pieptul, intonau cîntece plîngătoare (θρῆνοι ἀδωνίδια) în sunetul flautului scurt (γίγγρος) pe care fenicienii îl foloseau la ceremoniile funebre.

Era obiceiul de-a semăna în vase de lut tot felul de plante care încolţesc şi cresc repede, ca orzul, grîul etc. Creşteau în cîteva zile sub influenţa soarelui de iunie, apoi se ofileau repede, neavînd rădăcini puternice. Simbolizau existenţa efemeră a lui Adonis. Numele de „grădini ale lui Adonis" devine în Grecia o expresie proverbială aplicată la orice are o existenţă degrabă trecătoare.

---

[28] Se spunea că anemona înfloreşte din sîngele lui Adonis, iar trandafirii din lacrimile iubitei sale, aşa cum tradiţia creştină spune că din lacrimile Mariei pe Golgota au răsărit zambile.

[29] M. Brückner, *op. cit.*, p. 17.

[30] Origen, *Selecta in Ezechielem* (Fragmente alese în Iezechil), în P. Migne, *Patrologia Graeca*, XIII, 800. De asemenea, Ieronim, vorbind, de sărbătoarea lui, spune că în ea „plangitur a mulieribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur" (este plîns de femei ca un mort şi apoi este cîntat şi preamărit ca un înviat") (Ieronim, *Commentarium in Ezechielem* (Comentariu la Iezechil), VIII, 13—14, în P. Migne, *Patrologia Latina*, XXV, 82).

[31] Ciril, *In Iesaiam*, XVIII, 1, în P. Migne, *Patrologia Graeca*, LXX, 440.

[32] Ieronim, *Epistola 58 ad Paulinam*, în P. Migne, *Patrologia Latina*, XXII, 581.

[33] *Isaia*, XVII, 10.

Așa cum Adonis corespunde lui Tamuz, la fel tirianul *Melkart* corespunde lui Marduk. E identificat de greci cu Heracle, care, după legendă, ar fi ars el însuși și din flăcări s-ar fi ridicat la cer asemenea profetului iudeu Ilie Tesviteanul. Sărbătoarea învierii sale, „trezirea lui Hercule", după izvoare, a fost celebrată oficial pentru prima dată de Hiram I, regele Tyrului, în ianuarie [34]. Ea presupune că reprezentarea dramatică a morții era urmată de înviere. Era o sărbătoare a primăverii, coincizînd cu paștele iudaic, o celebrare a deșteptării naturii sub formă alegorică. La mitul învierii acestui Baal din Tyr face aluzie profetul Ilie [35].

Chiar la Cades, actualul Cadix, în Spania, acest zeu tirian Melkart, avea un sanctuar la care pelerinau multe persoane. De altfel se spunea că aici a și fost îngropat [36]. La sanctuarul lui de aici a mers și Hanibal înainte de expediția din Alpi. În templul său nu era nici o imagine, nici un chip, ci doar un foc veșnic aprins. Preoții îmbrăcați în veștminte albe, rași în cap și cu picioarele goale, obligați la castitate pentru toată viața, slujeau acolo și anual îi ardeau efigia.

La fel *Sandan*, Baalul din Tarsul Ciliciei. O imagine ni-l arată în mijlocul sanctuarului său, în timp ce un vultur cu aripile întinse se avîntă către înălțimi. E reprezentarea apoteozării sale, căci, așa cum e știut, și din rugurile împăraților, ca simbol al apoteozării, un vultur se ridica în văzduh : era sufletul lor care mergea în lumea zeilor.

La hitiți, dispariția zeului se datorește nu morții, ci mîniei lui. Păcatele omenești, ca sperjurul, necurățeniile cultice, pot, după concepția lor, să provoace mînia zeului. Nelegiuirea unui conducător atrage regresul în țară, molime și invazii dușmane. Dispariția zeului vegetației, depărtarea sa de oameni, prilejuiește ceea ce numeau ei „vremea nevoii". Numai recunoașterea greșelii, ispășirea ei și acțiunile rituale readuc zeul și pun capăt dificultăților. Altfel, nori de fum și de praf plutesc deasupra pămîntului, supărînd și deranjînd chiar pe zei. Creșterea plantelor și procrearea ființelor încetează. Uscăciunea, secetea și foametea stăpînesc pămîntul, iar alimentele își pierd puterea hrănitoare chiar pentru zei.

Un astfel de zeu a cărui dispariție dereglează cursul normal al vieții și care pînă la urmă reapare este *Telepinu*, zeul vegetației, fiul zeului furtunii Taru și al zeiței mării Hatepinu. Ca și tatăl său, el dispune de fulgere și trăsnete și e dătătorul ploii. El este cel care „sloboade apa și face cerealele să crească". Mitul său este legat de ritualul pentru îmblînzirea sa. Atunci cînd dispare, toți zeii pornesc în căutare. Zeul soarelui trimite vulturul, iar cel al furtunii merge el însuși să-și caute fiul. Zadarnic însă e totul. În cele din urmă e aflat de albina trimisă de marea zeiță-mamă, Hannahanna, în dumbrava din Litzina, locul de cult al unui zeu al furtunii. Albina îl trezește, înțepîndu-l, iar Telepinu se înfurie și mai tare. Un ritual al zeiței vindecătoare, Kamrusepa, nu poate să-l îmblînzească. Zeii au nevoie de ajutorul oamenilor. Ritualul acestora are succes. Îmblînzit, Telepinu revine, „vremea nevoii" ia sfîrșit, iar el se îngrijește din nou de bunul mers al vieții. Ritualul destinat să-l îmblînzească pe zeu este o dezvoltare a practicilor magice prin care se intenționa constrîngerea divinității fertilității de a da ploaia la timp, de a se îngriji de buna dezvoltare a vegetației.

---

[34] Iosif Flaviu, *Antiquitates judaicae*, VIII, 5, 3 ; *Contra Apionem*, I, 18.
[35] *I. Regi*, XVIII, 27.
[36] J. Frazer, *Adonis. Étude des religions orientales comparées*, Paris, 1921, p. 87.

Un mit similar este cuprins în tabela descoperită la Guzgat : fiica mării, aflată împotriva voinței sale în cer, își cheamă tatăl în ajutor. Printr-o acțiune magică, acesta îl blestemă pe zeul soarelui să cadă într-o țară neospitalieră. Urmează o lacună în text, după care aflăm că zeul mării vrea să-și reia fiica de la zeul soarelui, mai ales că ea e peţită de Telepinu. Blestemul său se îndeplinește și zeul soarelui dispare. Urmează o „vreme a nevoii", în care Hahhima — seceta personificată — usucă pămîntul și seacă apele. Zeul furtunii trimite fără succes pe fratele său, vîntul, să aducă răcoare pe pămînt. Atunci pune să fie căutat zeul soarelui. O primă căutare după divinitatea dispărută rămîne zadarnică. Nici zeii trimiși după el, printre care și Telepinu, nu izbîndesc. Ba, dimpotrivă, sînt prinși și legați de Hahhima. Pînă la urmă însă Hahhima e înfrîntă, zeii dispăruți revin și urmează împăcarea cu zeul soarelui.

Mitul zeului care se îndepărtează de omenire nu din cauza mîniei sale, ci datorită morții, e prezent și la hitiți, dar e un împrumut de origine canaaneană. Este vorba de miturile Hadad și Ištar. Zeița Ašertu, soția zeului Elkunirsa, se îndrăgostește de Hadad și vrea să-l corupă, așa cum în povestirile Bibliei va încerca soția lui Putifar cu iudeul Iosif. Hadad însă, fidel soției sale Ištar și prieteniei lui Elkunirsa, o denunță soțului ei, mărturisindu-i totodată că Ašertu l-ar fi descris ca neputincios. Spre a se răzbuna, Elkunirsa o dă lui Hadad să doarmă cu ea, apoi o îmbolnăvește de durere, vestindu-i moartea fiului lor. În cele din urmă, datorită intrigilor zeiței Ašertu, Hadad ajunge în infern, în lumea morților. Ištar, iubita și soția sa, determină însă eliberarea și învierea sa prin ritualuri la care participă și oameni.

Cuplul egiptean al zeilor vegetației, corespunzător celor menționați pînă acum este cel al lui Osiris și Isis. Osiris, zeul căruia i se celebrau în fiecare an patimile, moartea și învierea, cu aceeași alternanță de întristare și veselie ca la toți zeii naturii care mor și înviază, patronul vegetației cultivate, în special al semințelor, al Nilului, care face plantele să crească și să rodească, al soarelui, care noaptea coboară în regiunea morții unde domnește el după moarte, ajunge să fie cel mai popular dintre toți zeii Egiptului. Credincioșii săi îi vor atribui multe dintre însușirile miraculoase ale altor zei. Dar, cel puțin în perioada cea mai veche, Osiris rămîne „κατ' ἐξοχήν", adică prin excelență, o divinitate a vegetației, așa cum o atestă materialul iconografic, textologic și ritual. Semnificative sînt în acest sens culoarea verde a pielii, coroana sa din frunze de papirus, luntrea sa ; e înfățișat întotdeauna cu o plantă oarecare, iar din lacul care se află în fața tronului său cresc fie lotuși, fie copaci și viță de vie ; mormîntul său este acoperit de verdeață, iar într-un copac crescut alături se află sufletul lui Osiris sub formă de fenix. *Textele piramidelor* îl numesc „stăpînul viței de vie". În *Cartea morților*, defunctul care după moarte este asemuit cu Osiris, spune : „Sînt Osiris . . . trăiesc ca grînele, cresc ca grînele, sînt . . . orz". De asemenea, existau un fel de grădini ale lui Osiris, similare cu cele ale lui Adonis : un cadru de lemn prevăzut cu picioare pe care se afla conturul din lemn, umplut apoi cu pămînt al imaginii lui Osiris, în care se sădeau boabe de grîu. Cînd acestea răsăreau, se obținea silueta înverzită a lui Osiris. Revărsarea Nilului era legată de cultul său : ea ar începe în fiecare an datorită unei lacrimi pe care Isis o scapă în Nil pe cînd îl jelește pe Osiris. Și astăzi,

în Egipt, noaptea în care Nilul începe să se reverse se numește „noaptea lacrimii".

Isis îi este soră și soție, avînd sub protecția sa, ca și el, vegetația. Ea este Inanna, Ištar, Anat și Afrodita Egiptului. Ea este cea care permite binelui să triumfe, cea care a inventat toate meșteșugurile, a întors oameni de la antropofagie, i-a învățat agricultura, le-a dat grîul, legile, a răspîndit scrierea, a stabilit cultul, a fundat misterele. Ca zeiță a iubirii, a instituit căsătoria și a dăruit femeilor grația și seducția ; ea asistă și ajută nașterile ; supraveghează educația copiilor, iar ca zeiță a sănătății ajută bolnavii.

Miturile spun că ei sînt fructul iubirii dintre zeul pămîntului Geb și zeița cerului Nut, soția zeului soarelui Ra. Cînd acesta a descoperit înșelăciunea soției, a blestemat-o să nu poată naște în nici o lună a anului. Dar Toth, zeul înțelepciunii, celălalt iubit al zeiței Nut, a reușit să afle o ieșire din impas : el a cîștigat Lunii, la jocul de zaruri, a 62-a parte din fiecare zi, obținînd astfel 5 zile, pe care le-a adăugat anului (anul egiptean era alcătuit din 360 de zile). Considerate fiind ca nefăcînd parte din an, aceste zile au rămas exceptate de blestemul lui Ra și în decursul lor Nat a putut naște copii concepuți în afara căsniciei. În prima din aceste zile se naște Osiris. În clipa nașterii, un glas a cutremurat tăriile văzduhului, anunțînd că stăpînul a toate își făcuse apariția în lume. Unele mituri spun că un oarecare Pamylus a auzit atunci o voce în templul din Teba care-i poruncea să vestească omenirii că un mare rege i se născuse.

Cînd ajunge la maturitate, tatăl său îi dă stăpînire asupra regatului celor două Egipturi, pe al cărui tron se urcă Osiris, așa cum soarele se înalță la orizont pentru a da lumină celor din întuneric[37]. În calitate de rege el domnește drept, dă poporului legile prin care se pun bazele vieții civile, îi învață pe oameni agricultura, arătîndu-le cum să cultive grîul și orzul descoperite de sora și soția sa Isis.

Se spune despre el că a fost cel dintîi care a cules fructe, a înălțat vița de vie pe araci, a stors mustul din struguri. Spre a împărtăși și altor populații binefacerile sale, el lasă lui Isis sceptrul și pornește să cutreiere pămîntul. Se întoarce copleșit de darurile oamenilor recunoscători pentru toate cîte îi învățase. Dar succesele sale stîrnesc invidia fratelui său Set (Typhon), care, în înțelegere cu alți 62, hotărăște să-l piardă pe Osiris. Drept urmare, Set construiește un sicriu frumos pe măsura lui Osiris și, la un banchet la care participă și cei 62, promite că îl va dărui celui care va încăpea exact într-însul. Cei 62 încearcă primii, dar sicriul era sau prea mare sau prea mic pentru ei. Încearcă și Osiris, dar abia se instalează înlăuntru că Set și cei 62 trîntesc capacul, îl plumbuiesc și apoi îl aruncă în valurile Nilului. Era, ne spune mitul, la 17 Athyr (noiembrie) și Osiris număra 28 de ani.

Aflînd de cele petrecute, Isis, pradă durerii, își retează buclele, îmbracă haine de doliu și pornește în căutarea soțului, fără a se hrăni tot drumul. Fiind însărcinată, la sfatul zeului Toth se retrage în mlaștinile Nilului, în deltă, unde naște pe Horus. Între timp, coșciugul lui Osiris fusese purtat de ape pînă la Biblos (Biblosul egiptean, nu sirian), unde fusese aruncat la țărm, și introdus în chip miraculos în trunchiul unui copac. Regele locului,

[37] *Imnul lui Osiris*, stela 20, apud *Erman*, 48.

impresionat de frumusețea copacului, poruncește să fie tăiat și să se construiască din el un stîlp de coloană pentru palatul său.

După îndelungi căutări, Isis ajunge la Biblos, unde se așază obosită lîngă o fîntînă. Aici o află slujnicele reginei cînd vin să ia apă, iar Isis, atingîndu-le cu mîna, răspîndește asupra lor un parfum divin care le cufundă într-o voluptoasă beție. Aflînd cele întîmplate, regina vrea s-o cunoască pe această străină și o invită la palat. Fermecată de ea, o roagă să primească a fi doică copilului pe care îl născuse de curînd. Isis consimte, dar îndrăgește atît de mult copilul, încît în fiecare noapte îl învăluie în flăcări cerești pentru a arde ceea ce e muritor în el și a-l face astfel nemuritor. Dar într-o noapte descoperă într-o cameră a palatului coloana în care era închis coșciugul. Metamorfozîndu-se în rîndunică, se rotește în zbor în jurul coloanei, făcînd să răsune palatul de ciripitul ei tînguitor. Regina o surprinde și, văzîndu-și copilul învăluit de flăcări, țipă îngrozită; Isis își uită durerea, se transformă iarăși în zeiță și îi mărturisește cine este. Înduioșată de nenorocirile lui Isis și totodată mîhnită că prin intervenția sa întrerupsese vraja care trebuia să-i facă fiul nemuritor, regina îi dăruiește coloana cu coșciugul lui Osiris. Isis îi scoate trupul, îl înfășoară într-o pînză, îl parfumează cu tămîie, îl scaldă în lacrimi, îl așază într-o barcă și pornește cu el spre casă. În cale, ea ascunde cadavrul pe malul Nilului și se îndreaptă spre mlaștinile Deltei să-și revadă fiul. Între timp, Set, rătăcind după vînat într-o noapte cu lună plină, descoperă trupul lipsit de viață al lui Osiris, îl taie în 14 bucăți și le împrăștie de-a lungul Nilului.

Isis le caută împreună cu sora sa Neftis și, după o versiune a mitului, le îngroapă pe fiecare unde le află, iar după altă versiune le adună pe toate (afară de organul genital, care fusese mîncat de pești) și înalță acea vestită tînguire cunoscută sub numele de *Plîngerea lui Isis și Neftis*.

Zeii, înduioșați, îl trimit pe pămînt pe Anubis, cel cu cap de șacal, pentru a-l înhuma pe Osiris. El îi înfășoară membrele în benzi și îndeplinește asupra trupului mort riturile pe care apoi egiptenii le vor îndeplini asupra morților lor. Horus, crescut în deltă, pornește acum să lupte cu Set, cerînd în fața judecății zeilor să-l osîndească pe cel care-l nedreptățise și să-i înapoieze moștenirea lui Osiris. Dobîndește regatul în urma judecății zeilor și îl înviază pe tatăl său, dîndu-i să înghită ochiul lui Set. Dar Osiris nu se mai întoarce pe pămînt. El rămîne rege peste cei morți, lăsîndu-l pe Horus, fiul său, să domnească peste regatul celor vii.

Moartea lui Osiris era celebrată printr-o sărbătoare a vegetației în cursul căreia regele mima moartea lui Osiris, zeul vegetației, tăind cu secera un mănunchi de verdeață și jertfind un taur alb consacrat lui Min, zeul energiei fecunde. Acest taur divin întruchipa una dintre formele lui Osiris.

După seceriș, la 22 Toth, se celebra „marea procesiune funebră", sărbătoarea înmormîntării lui Osiris. Se îndreptau bărci spre Nadit, unde se credea că s-a oprit corpul zeului mort. Anubis, reprezentat de un preot cu mască de cap de șacal, căuta cadavrul și-l afla. Înainte de a-l pune în barcă se angaja o luptă între partizanii lui Osiris și Set, primii învingînd. Barca revenea triumfal în Abidos; statuia zeului era reintrodusă în templul acestuia și instalată pe tron.

Reprezentarea patimilor și a morții era legată de înviere. Ea nu figura în procesiunile publice, totuși era nodul dramei sacre. Actul, socotit secret,

se juca în afara văzului publicului. De altfel, statuia zeului, adusă triumfal în templu, însemna pentru popor că Osiris a înviat.

La anumite date, publicul asista doar la triumful lui Osiris, triumf simbolizat prin ceremonii mai puțin secrete, ca „înălțarea lui Ded" și „sărbătoarea Sed a lui Osiris". Ded era o coloană cu un cvadriplu capitel. Culcată, simboliza pe Osiris mort; ridicată, prefigura pe Osiris înviat. La sărbătoarea Sed se instalau într-un naos două scaune pe care se punea o efigie a lui Osiris în costum de rege, simbolizînd restabilirea zeului victorios.

Dar cea mai importantă celebrare a suferințelor zeului era la 17 Hathor (noiembrie) și dura patru zile. Ea evoca căutarea lui Osiris. Herodot zice că mormîntul zeului era la Sais și „noaptea, lîngă acest lac [al templului din Sais], egiptenii prezintă prin scene mimice patimile zeului, pe care egiptenii le numesc mistere" [38]. Aceasta se întîmpla o dată pe an. Credincioșii își izbeau pieptul, iar din templul în care stătea tot restul anului era scoasă efigia unei vaci reprezentînd-o pe Isis din lemn aurit, cu un soare de aur între coarne. Scoaterea ei simboliza zeița în căutarea lui Osiris. Credincioșii scoteau lămpile cu ulei în afara caselor, lăsîndu-le să ardă toată noaptea: „... Atunci aprind toți — spune Herodot — sub cerul liber, prin împrejurul casei nenumărate candele. Candelele sînt niște vase scunde, pline cu sare și untelemn, pe care plutește feștila; ele ard toată noaptea, iar numele sărbătorii este « sărbătoarea candelelor aprinse ». Egiptenii care nu se pot duce la această sărbătoare, stînd de veghe în noaptea sacrificiului, aprind și ei cu toții candele, așa încît ele ard nu numai la Sais, ci și în tot Egiptul..." [39]. La 19 Athir, preoții, însoțiți de credincioși, mergeau pe țărmul mării, purtînd un cufăr de aur, în care vărsau apă proaspătă. Spectatorii scoteau strigătul că Osiris a fost aflat. Apoi luau pămînt, îl amestecau cu mirodenii și tămîie și din el modelau statuia zeului. Ceremonia dramatiza învierea (zeul revenea la viață sub forma statuii de lut). După Lactanțiu, preoții, cu capul ras, își loveau pieptul și se lamentau, imitînd pe Isis, care-și caută fiul Osiris. Apoi urma bucuria, cînd Anubis (preotul care juca rolul acestuia) arăta un copil, reprezentatul viu al zeului care fusese pierdut și regăsit.

La Denderah, basoreliefurile ni-l prezintă pe Osiris înviat, ca pe un om ce ține în fața privirilor o cruce ansată, simbolul vieții.

[38] Herodot, II, 171.
[39] Herodot, II, LXII.

COMUNICĂRI

OBSERVAȚII PRIVIND MODIFICAREA ROLULUI SOCIOLOGULUI ÎN SOCIETATEA AMERICANĂ *

HERMAN R. LANTZ
(Southern Illinois University, S. U. A.)

Rolul social al sociologului în America a suferit, începînd cu secolul nostru, o serie de modificări importante, demne de remarcat. Aceste modificări au fost provocate de mai mulți factori : schimbările din structura societății americane și noile probleme pe care acestea le-au ridicat, influența și autoritatea pe care au cîștigat-o sociologii, precum și dependența în care se află mulți sociologi față de fondurile de cercetare provenite din instituții federale și de stat.

Dacă examinăm procesul de modificare a rolului sociologului american, putem pune în evidență mai multe perioade istorice distincte.

PERIOADA 1895—1930

În timpul acestei prime perioade istorice (1895—1930), observăm că sociologii au avut diferite tipuri de preocupări. Deși numărul de sociologi, în special la începutul acestei perioade, era relativ mic, ei apar totuși grupați astfel : cei care se ocupau în primul rînd cu predarea în cadrul universităților, întrucît sociologia în America era predată aproape numai studenților ; o a doua categorie erau angajați în special în cercetări aplicative (*applied work*), numărul lor crescînd pe măsură ce ne apropiem de criza economică din 1930 ; o a treia categorie era alcătuită din cei angajați în cercetare, deși, probabil, numărul celor angajați exclusiv în cercetare era mic. Cercetarea, care era dirijată, se ocupa de problemele sociale apărute atît în mediul rural, cît și în cel urban. Dintre toate domeniile sociologiei americane din această perioadă, sociologia rurală a fost cea mai bine con-

* Articolul de față reprezintă textul revăzut al unei conferințe prezentate de autor în fața Sectorului de sociologie al Institutului de filozofie al Academiei Republicii Socialiste România în octombrie 1968.

Rev. filoz., 16, 9, p. 1093—1099, București, 1969

turată şi conceptualizată, ea fiind totodată şi cea mai bine subvenţionată atît de administraţiile statelor cît şi de guvernul federal. Mulţi dintre cei mai competenţi sociologi americani lucrau în acea perioadă în domeniul sociologiei rurale.

În timpul acestei perioade, relaţia sociologului cu sistemul instituţional oficial (the establishment) era în mod esenţial critică. Sociologii au ridicat obiecţii privind capacitatea marilor instituţii de a face faţă multora dintre problemele sociale ale perioadei. Acestea priveau imigraţia în masă din Europa, urbanizarea rapidă, locuinţele, sărăcia, tratamentul muncitorilor. Revista americană de sociologie („The American Journal of Sociology"), prima revistă de sociologie de specialitate din America, a cuprins în perioada 1895—1930 numeroase articole privind schimbarea statutului social al femeii, dreptul la vot, femeile în industrie, exploatarea femeilor şi exploatarea copiilor. Recenziile (*book reviews*) tratau problema muncii copiilor, a divorţului, a prostituţiei şi a ilegitimităţii. O temă dominantă era pledoaria pentru instaurarea unei legislaţii sociale privind munca copiilor, salariile minime, protecţia muncitoarelor, reforme în legea căsătoriei şi a divorţului.

Există mai multe explicaţii pentru optica critică pe care au adoptat-o sociologii în această perioadă. În primul rînd, sociologii şi oamenii de ştiinţă din domeniul ştiinţelor sociale au fost influenţaţi de noua experienţă sovietică. Era un bun prilej de a idealiza ceea ce revoluţia rusă a încercat să realizeze. Experienţa făuririi egalităţii pe scară de mase a fost considerată ca nobilă şi faptul că s-a încercat pe o arie socială atît de mare a făcut ca întregul efort să apară impresionant. Unele probleme legate de această schimbare drastică în domeniul puterii şi al autorităţii au fost cunoscute şi înţelese la timp. Cercetătorii americani din domeniul ştiinţelor sociale erau, probabil, în acea perioadă revoluţionară mai bine informaţi asupra principiilor marxism-leninismului decît oricare alt grup de sociologi, cu excepţia, poate, a celor din Germania. Deşi, probabil, puţini dintre ei doreau schimbările radicale care avuseseră loc în Uniunea Sovietică, mulţi priveau cu simpatie eforturile care fuseseră făcute şi voiau ca inegalitatea şi injustiţia să dispară din America.

Un al doilea factor relevant este acela că perioada următoare primului război mondial a reprezentat o perioadă de dezamăgire faţă de conformism şi de „sistemul instituţional". Întorcîndu-se din serviciul militar, oamenii nu mai erau interesaţi sau dornici să revină în mediul rural de unde plecaseră. Mişcările din unele oraşe mari, emancipînd comunităţi întregi (ca Greenwich Village din New York), au reprezentat atît o reacţie la adresa conformismului, cît şi o expresie a înstrăinării de societatea convenţională. În fruntea unor astfel de mişcări se aflau intelectuali şi artişti, iar starea lor sufletească şi-a găsit expresia în dramaturgia şi literatura anilor 1920, în special în scrierile lui F. Scott Fitzgerald, Ernest Hemingway şi Eugene O'Neill.

Al treilea factor important pentru înţelegerea rolului sociologului în timpul acestei perioade priveşte poziţia economică a sociologului şi sprijinul financiar acordat lui. Salariile universitare erau relativ scăzute şi, deşi sociologii erau probabil mai bine plătiţi decît alte cîteva profesiuni, veniturile lor nu erau simţitor mai ridicate. În plus, munca lor nu era sprijinită financiar într- un mod ferm de instituţii federale şi de adminis-

trațiile statelor, cu excepția sociologiei rurale. Astfel, sociologul avea puțin de pierdut criticînd sistemul instituțional, încît el putea fi înstrăinat față de acesta.

PERIOADA 1930—1945

Pe măsură ce intrăm în a doua perioadă (1930—1945), în rolul social al sociologului încep să apară unele modificări.

Mai întîi, aceasta a fost perioada în care guvernul începe să finanțeze cercetarea sociologică pe scară mai largă; în această acțiune se angajează uneori și cîte o universitate, interesată de cercetarea sociologică.

Trebuie observat că în timpul dezvoltării activității administrației federale, care reprezenta un efort public pentru a face față depresiunii economice, sociologii au fost folosiți în cercetări variate, începînd de la problemele sociale ale colectivităților și pînă la descrieri privind avantajele pe care le ofereau anumite regiuni geografice. Este probabil însă că majoritatea sociologilor erau în acea perioadă încă angajați în învățămînt.

În timpul acestei perioade, cercetarea empirică și statistică s-a dezvoltat într-un ritm rapid. Această orientare a reprezentat o reacție la gama variată de teorii din perioada anterioară pe care sociologii erau incapabil să le folosească și de asemenea ea a constituit o expresie a pragmatismului american, care este interesat în mod special de sensul practic al sociologiei

În timpul acestei perioade, sociologii priveau încă critic sistemul instituțional. În unele privințe ei au fost poate chiar mai critici decît în timpul perioadei anterioare.

Două evenimente majore care pot să ajute la clarificarea acestui spirit critic au avut loc în această perioadă. Primul a fost marea depresiune economică din 1929, care a izbucnit repede și pentru care societatea americană nu era pregătită. Ea a durat aproape un deceniu, primii ani fiind cei mai dificili. Oamenii au început să-și pună întrebări privind capacitatea instituțiilor lor de a se ocupa de problemele economice și sociale. Aceasta a generat în literatura sociologică preocupări față de termeni ca „patologia socială" și „dezorganizarea socială", termeni de valoare care erau considerați corespunzători acelei perioade, dar care de atunci au fost abandonați.

Un al doilea eveniment de seamă care a impus atitudinea critică a fost unul mai general, și anume izbucnirea celui de-al doilea război mondial. Sociologii americani au avut o profundă simpatie pentru țelurile puterilor aliate. Ei au manifestat o atitudine critică față de instituțiile politice și economice care au permis fascismului să apară în primul plan și una de teamă și grijă față de eventualitatea apariției sale și în această țară.

PERIOADA 1945—1965

A treia perioadă istorică privind relația dintre sociologi și sistemul instituțional este perioada 1945—1965. Această perioadă este caracterizată prin creșterea substanțială a sprijinului acordat de administrațiile statelor și de guvernul federal cercetării sociologice. Pe lîngă aceste fonduri

destinate cercetării, sume foarte mari au fost alocate proiectelor care aveau o semnificație practică și care priveau conducerea și soluționarea problemelor sociale și ale vieții personale. Niciodată pînă atunci în istoria Americii nu a existat o colaborare atît de largă între instituțiile de cercetare federale și ale statelor, pe de o parte, și cercetători, pe de altă parte.

Cele mai multe cercetări din această perioadă au fost cercetări empirice, efectuate de echipe interdisciplinare. Totuși, cercetarea de echipă este privită ca o acțiune mixtă care duce la îmbogățirea cercetării. Au fost ridicate în acest fel probleme importante. De exemplu, poate fi de real interes înțelegerea relației dintre structura internă a cercetării de echipă și rezultatul final. Este acest rezultat pur și simplu un produs al datelor sau reflectă statutul de subordonare sau de supraordonare al oamenilor? În aceste condiții, rezultatele pot fi serios afectate de puterea pe care unii oameni din echipă o au asupra celorlalți membri ai echipei de cercetare.

În timpul acestei perioade, empirismul însuși începe să fie reevaluat. Sociologia americană nu mai era atît de nesigură cum fusese în perioada anterioară și se pare că manifestă posibilități și un interes sporit pentru diferite abordări metodologice.

Rolul general al sociologului s-a schimbat destul de evident între 1945 și 1965 pe două căi. Mai întîi, un număr sporit de sociologi americani s-au orientat spre o carieră de cercetător. Aceasta, la rîndul ei, a influențat tactica generală a criticismului orientat împotriva sistemului instituțional. Pentru a înțelege aceste modificări, este important să ne îndreptăm atenția și spre o altă schimbare fundamentală petrecută în această perioadă. Mă refer aici la schimbarea substanțială care survine între rolul profesorului și al cercetătorului — care — scrie, cercetător-autor (*research-writer*), atunci cînd ultimul devine mai bine remunerat. Acest fapt trebuie privit în contextul unei ierarhii mai cuprinzătoare de valori din cadrul universității și al societății.

SEMNIFICAȚIA CERCETĂRII ÎN SISTEMUL UNIVERSITAR

Este important pentru început să ne întrebăm de ce există un statut diferențiat între cele două roluri, de profesor și de cercetător-autor. De ce accentul cade pe cercetare și pe scris?

Independent de faptul că există interes pentru rolul tradițional al universității privind cercetarea științifică exactă, există considerații mai mult de ordin *instrumental* care trebuie menționate.

Este necesar să înțelegem aici unele aspecte speciale ale sistemului american mai larg de valori din care face parte universitatea americană modernă. Un prim factor se referă la dimensiunea institutelor. În general vorbind, instituțiile mai mari au *prestigiu*, *putere* și *importanță* mai mare, cer bugete mai mari și dețin influența, deși unele universități mici, dar de elită, pot avea de asemenea influență. Creșterea instituțiilor devine un scop major. Faptul că există o sporire a numărului de absolvenți pregătiți pentru facultate furnizează argumente pentru creșterea și expansiunea universității.

Un al doilea factor important, pe lîngă prestigiu, putere şi influenţă, este dorinţa specifică americanilor de a fi „la fel cu ceilalţi" şi de a se menţine în pas cu moda. Această concepţie a stat la baza eforturilor persistente şi herculeene legate de tradiţia transformărilor şcolilor mici şi lipsite de importanţă în instituţii mari, fapt care poate fi ilustrat pe larg.

Se recunoaşte, desigur, că o astfel de competiţie aduce modificări privind individualitatea universităţilor. Aceste eforturi, începute adesea ca operaţii de pionierat (*boot strap-grass roots*), implică prezenţa în conducere a unuia sau a doi administratori principali, care dau profilul unei facultăţi ca mijloc de educaţie de masă, precum şi a unor figuri politice, astfel încît un sprijin vital continuu este acum pe cale de a apărea. Asemenea schimbări în statutul instituţiilor au fost înlesnite de faptul că administratorilor cu un astfel de rol li s-a oferit posibilitatea unor recompense personale, iar aceşti administratori au apărut într-o vreme în care în America s-au deschis numeroase asemenea ocazii favorabile de dezvoltare şi de creştere.

Absolvirea învăţămîntului superior în America oferă una dintre cele mai importante posibilităţi de schimbare ascensională a statutului social, în special pentru cei care fac parte din structura acestui învăţămînt. Această combinare a oamenilor care caută activ mobilitatea socială cu un context social ce permite şi favorizează mobilitatea înlesneşte în mod deosebit schimbarea şi dezvoltarea universităţii.

Egalitarismul a fost al treilea factor important pentru înţelegerea dezvoltării universitare, deoarece administraţiile multor universităţi şi-au dat seama că cu un efort corespunzător şi sprijin public ar putea deveni egale cu unele dintre *marile noastre instituţii*. Faptul că societatea americană a fost angajată un timp în subvenţionarea educaţiei superioare pentru tînăra generaţie a ajutat această tendinţă.

Cînd vorbim de creştere şi de influenţă, ne gîndim în mare măsură la învăţămîntul superior. Unele şcoli aspiră să devină instituţii superioare excepţionale, dar orice încercare pe această linie depinde în mare măsură de vederile administrative ale celor din sistemul de control. Shimbările în conducerea administrativă pot aduce după sine schimbări drastice în orientare. Multe facultăţi care s-au dedicat punerii accentului pe predarea temeinică pot să descopere că, datorită unei schimbări în concepţia administrativă, valoarea predării devine subordonată în raport cu cercetarea şi cu publicarea. În mod cert, această schimbare este cea care creează o nelinişte considerabilă profesorilor din facultăţi, care, după mulţi ani de salarizare relativ bună legată de obligaţiile lor faţă de învăţămîntul universitar, se văd nevoiţi să-şi schimbe orientarea profesională de la predare la scris şi cercetare. Astfel de persoane, după mulţi ani de serviciu se găsesc în situaţia de a nu mai putea rămîne în instituţia respectivă, fiind totodată incapabili de a-şi schimba postul cu altul plătit la fel de bine. Cei care rămîn în posturile lor devin foarte adesea nucleul amar al unei facultăţi refractare.

Astfel, o dată ce ierarhia administrativă a unei instituţii mici şi poate nesemnificative din punct de vedere intelectual şi-a făurit aspiraţii, sînt puse în mişcare forţe care produc anumite consecinţe inevitabile.

Depistarea de profesionişti talentaţi s-a orientat asupra individului cu prestigiu în acest domeniu. În principal s-a născut interesul pentru

cercetare şi *scris*, deoarece aceste activităţi au îndreptat atenţia asupra universităţii şi i-au adus publicitate şi interes. În sfîrşit, ele au înlesnit dezvoltarea învăţămîntului superior, deoarece fondurile destinate cercetării au devenit un mijloc şi pentru creşterea angajărilor în învăţămîntul superior.

Ar fi o greşeală totuşi să atribuim sprijinul administrativ dat cercetării numai cerinţelor pentru un program universitar extins. Desigur, un astfel de interes a luat naştere din ideea că învăţămîntul universitar era intim legat de rezultatele muncii de cercetare. Potrivit acestui punct de vedere, cineva care nu era angajat în munca de cercetare era considerat deopotrivă un model rău şi un profesor ineficient. În plus, productivitatea superioară privind cercetarea şi scrisul a fost considerată particularitatea unei universităţi bune şi în mare măsură toate universităţile interesate de propria lor dezvoltare acceptă aceste valori. Se spune chiar că la un moment dat o universitate a voit să numească un nou membru în catedră cu scopul de a scrie o lucrare care să poarte numele noii universităţi. Dacă există şi universităţi care declară ostentativ că nu vor acţiona sub imperiul productivităţii, ele exprimă, se pare, în mai mică măsură o convingere intimă, cît afirmă mai degrabă că strugurii sînt acri.

Care sînt implicaţiile acestor remarci? În ceea ce priveşte universitatea, ele sugerează că o dată ce o universitate se decide pentru o structură specifică de dezvoltare, ea se angajează într-un sistem diferenţiat de valori şi de remunerări pentru profesor şi pentru cercetător, indiferent de declaraţiile pe care universitatea le face cu privire la predare. Chiar dacă o anumită universitate ar fi vrut să se angajeze pe linia unei permanente remunerări a învăţămîntului de calitate, remunerările pentru cercetare şi scris în cele mai multe universităţi americane ar fi fost totuşi mai mari, căci există o serie de consecinţe care iau naştere din această dezvoltare.

În primul rînd, sociologii au fost angajaţi în proiecte vaste de cercetare, căci exista la ei o tendinţă de a-şi dezvolta propriile lor structuri birocratice. Ei au dezvoltat grupe de personal care devin dependente de ei: studenţi, personal auxiliar funcţionăresc şi de secretariat, membri ai facultăţii chiar. Cercetătorul în schimb, pentru realizarea unei munci continue, devine dependent de colectivul său şi de asemenea se bucură împreună cu acesta de prestigiul şi de puterea care-l însoţesc. În paranteză fie spus, unii cercetători au devenit atît de puternici, încît au putut da o lovitură serioasă unei secţii sau universităţi pe care au părăsit-o, căci aceştia puteau aduce cu ei un mare număr de oameni sau puteau să-i lase pe alţii fără serviciu. Pentru respectiva secţie, consecinţele ridicau probleme serioase. Ca urmare, asemenea persoane au ocupat poziţii puternice şi importante înăuntrul structurii universitare şi a apărut pericolul ca o astfel de putere şi influenţă să poată fi folosite nerezonabil.

Pe de altă parte, continuitatea puterii a fost dependentă de continuitatea fondurilor acordate de instituţiile publice. Dată fiind o astfel de implicaţie, s-a ridicat problema capacităţii sociologilor de a rămîne independenţi.

De exemplu, dacă devine în mod exagerat dependent de fondurile obţinute de la o instituţie publică, cercetătorul va mai studia oare ceea ce lui i se pare important sau mai degrabă ceea ce instituţia consideră astfel? Nu sînt rezultatele cercetării înclinate în direcţia în care cercetă-

torul crede că instituției fondatoare i-ar place să le obțină? În sfîrșit, este oare cercetătorul îndatorat unei instituții publice pentru sprijinul acordat sau el este liber să critice activitățile care au putut influența nefavorabil asupra acelei instituții publice sau asupra altor instituții?

Astfel, în timpul perioadei pe care o discutăm, sociologii americani și-au pus intens problema dacă nu cumva o dată cu creșterea dependenței de sprijinul acordat de instituțiile publice *rolul sociologului s-a transformat din unul critic într-altul de acomodare la sistemul instituțional.* În decursul acestor perioade, mulți sociologi au trecut de la rolul de critici la rolul, se pare, de apologeți, iar o serie de instituți sociale fundamentale au încetat să fie criticate de ei.

PERIOADA DIN 1965 PÎNĂ ÎN PREZENT

Această perioadă se anunță ca una în care se pot anticipa modificări privind rolul și funcția sociologilor în societatea dezvoltată. Probleme serioase ridică tendința sociologilor de a îmbrățișa ideologia oficială a adaptării și conformismului în detrimentul unei sociologii libere să critice atunci cînd este cazul.

Procedînd astfel, sociologia americană poate cîștiga o orientare mai puțin exclusiv universitară, devenind implicată în mai mare măsură în problemele vitale ale societății și lumii noastre. Numerele recente ale revistei „Sociologul american" („The American Sociologist"), publicație de interes profesional editată de *Asociația americană de sociologie*, sugerează că un astfel de dialog sănătos este pe cale de a se realiza.

Acest punct de vedere poate fi valorificat de un nou fel de sociologi: cei care consideră că principala sarcină a sociologului nu este una de angajare într-o cercetare conformistă. Pentru mulți dintre acești sociologi rolul principal al sociologiei este acțiunea și dezvăluirea; modificările în viața și în structura instituțiilor mari sînt intim legate de sarcinile sociologiei.

Este astfel probabil că sociologia în America va suferi modificări substanțiale în următorul deceniu, modificări care se vor înscrie în cele generale survenite în societatea americană. Sper că dialogul care va urma va fi cel mai productiv și fructuos. Cred că ceea ce se va întîmpla în America va avea implicații pentru colegii noștri din alte părți ale lumii.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

150 de ani de la nașterea lui Nicolae Bălcescu

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ A LUI NICOLAE BĂLCESCU

DE

RADU PANTAZI

Înscris definitiv cu litere de aur în istoria patriei prin activitatea sa neostenită închinată idealurilor de libertate națională și socială a poporului, Nicolae Bălcescu, de la a cărui naștere s-au împlinit de curînd 150 de ani, este unul dintre acei iluștri cărturari care, prin polivalența operei lor, au adus contribuții de preț în diferite domenii ale istoriei culturii naționale.

Revendicat pe bună dreptate de istoriografie, istoria literaturii sau de istoria ideilor sociale (incluzînd aici și cele economice sau politice), Nicolae Bălcescu își are locul totodată și în istoria filozofiei din țara noastră.

Cercetări mai vechi și mai noi au desprins unele aspecte ale gîndirii filozofice din opera lui Bălcescu [1] și i-au apreciat sintetic locul în dezvoltarea filozofiei românești [2].

În cele ce urmează vom încerca să prezentăm trăsăturile definitorii ale gîndirii filozofice a cărturarului nostru, gîndire care se degajează din opera sa de istoric.

Formația lui Bălcescu. Preocupări generale de filozofie. Atras din timpul studiilor de lectura scrierilor istorice, tînărul Bălcescu îi citește — pe lîngă Xenofon, Tucidide, Cezar — și pe Plutarh sau Gibbon, ceea ce îi va fi trezit, poate, meditații cu privire la caracterele umane și la sensul întîmplărilor petrecute. După cum și citirea cronicarilor noștri îl va fi îndemnat să reflecteze la rostul vremurilor și la soarta oamenilor. Bălcescu ia apoi lecții de filozofie cu Eftimie Murgu, gînditorul înaintat ale cărui idei despre

[1] Cf. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 176—182; Pavel Apostol, *Despre elemente dialectice în cugetarea lui N. Bălcescu*, în „Studii", III (1949), p. 72—84; C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui N. Bălcescu*, București, Edit. politică, 1953; Paul Cornea, în *Istoria literaturii române*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1968, p. 507—527.

[2] Cf. Athanase Joja, *Tradiții și realizări ale filozofiei românești*, în „Steaua", XVII (1966, nr. 9), p. 4.

T. Bugnariu, *N. Bălcescu și filozofia generației de la 1848* (comunicare prezentată la Sesiunea jubiliară a Academiei consacrată lui Bălcescu).

încrederea în progres şi raţiune vor fi fost şi ele subiecte de convorbire între dascăl şi elev. Mai tîrziu, Bălcescu, împreună cu alţi tineri români aflaţi la Paris, îi analizează pe Michelet şi pe Quinet, a căror viziune istorică îl impresionează profund; istoricul cunoaşte de asemenea şi apreciază ideile lui Cesare Cantù, filozofia politică a lui Mazzini ş. a.

Trecute prin filtrul unei minţi iscoditoare şi confruntate cu realitatea socială românească, pe care Bălcescu o cunoştea atît de bine, ideile receptate de gînditor de-a lungul formaţiei sale intelectuale se vor contura într-o *concepţie unitară asupra dezvoltării istorice, asupra menirii omului şi a societăţii.* La Bălcescu, ideile dialectice şi chiar materialiste nu sînt izolate sau rupte de concepţia sa generală, ci derivă din aceasta. Iar această concepţie generală, după cum vom căuta să arătăm, nu poate fi acoperită de o etichetă pe care să se scrie simplu „idealism" sau „spiritualism", întrucît în felul acesta s-ar pierde din vedere sensul şi valoarea gîndirii bălcesciene, care, sub acest aspect filozofic, ni se dezvăluie în special în lucrările *Mersul revoluţiei în istoria românilor, Trecutul şi prezentul, Manualul bunului român* şi *Românii supt Mihai-voievod Viteazul.* Lucrări deci de maturitate, care beneficiau şi de experienţa scurtă, dar bogată, a revoluţiei din 1848, al cărei suflet — după cum se exprima Sadoveanu — a fost Nicolae Bălcescu.

Mai trebuie notate însă şi preocupările de filozofie ale istoricului, preocupări dezvăluite înainte de revoluţie în acea *Filozofie soţială*, articol apărut în 1846 şi care este o recenzie la cartea lui Aimé-Martin — scriitor *en vogue* în epocă — *De l'éducation des mères de familles ou de la civilisation du genre humain par les femmes.*

Aici tînărul recenzent ştie să distingă între filozofia psihologică şi filozofia socială ca probleme tratate de autorul prezentat. Cu privire la filozofia psihologică, el redă aprobativ deosebirea pe care o face Aimé-Martin între inimă (suflet) — „principiul care ne face să pricepem frumosul, adevărul, infinitul, pe Dumnezeu" [3] — şi înţelegere, prin care „sîntem cei mai dintîi din animale" [4].

Împărtăşind această convingere („căci nu e îndoială că se află în noi idei puternice, a căror vatră am numit-o inimă sau suflet, . . . astfel sînt: ideea frumosului, a bunului, a datoriţei, ideile morale, ideea lui Dumnezeu"), Bălcescu îşi exprimă îndoiala, rezerva şi chiar opoziţia faţă de *exagerarea* acestei deosebiri. Credem, spune el „că d. Aimé-Martin a împins prea departe această deosebire, vrînd să dea o realitate algebrică la soluţia unui problem pe care filozofia, cu toate progresurile ei moderne, n-a putut încă hotărî" [5]. Şi adaugă: „Materia şi spiritul ce compun omul sînt aşa de strîns unite împreună, una înrîurează atît de mult asupra celuilalt, încît a pretinde a însemna hotarăle lor se pare o absurditate. Adesea filozoful cunoaşte bine un efect, dar cu toate acestea nu poate a se urca pînă la cauza lui primitivă şi a o lămuri. Căci mintea omenească îşi are şi ea indigenţele sale şi a voi a o înălţa peste hotarăle ei este a se primejdui, a rătăci prin ţinutul viselor" [6].

---

[3] N. Bălcescu, *Filozofia soţială*, în *Opere alese*, vol. I, Bucureşti, E. S. P. L. A., 1960, p. 126.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem*, p. 128.

[6] *Ibidem*, p. 128–129.

Interesante și ilustrative pentru gîndirea lui Bălcescu — și, în genere, a epocii — sînt rîndurile citate. Reținem de aici:

— ideea strînsei legături dintre trup și spirit în alcătuirea ființei umane;

— părerea despre drumul complicat al cunoașterii și greutatea de a afla „cauza primitivă".

— necesitatea de a ține seama de posibilitățile rațiunii umane și de a evita „rătăcirile".

Sînt idei cu circulație la noi în vremea respectivă, fiind marcate îndeosebi în cursurile de filozofie, care, de la Gheorghe Lazăr, în 1818 în Țara Românească, Eftimie Murgu în 1834 în Moldova și Simion Bărnuțiu în 1839 în Transilvania, se predau în limba română, în spiritul une filozofii idealiste-raționaliste, în speță Kant prin filiera Krug. Mai toți acești profesori din prima jumătate a veacului trecut — și putem să-i includem aici și pe Eufrosin Poteca sau August Treboniu Laurian — făceau, unii chiar accentuat, rezerve față de *exagerările* idealiste ale modelului, în special în această chestiune a legăturii dintre trup și suflet. Și este foarte probabil ca precizările lui Bălcescu la ideile susținute de Aimé-Martin să aibă ca un izvor principal lecțiile și conversațiile pe care le-a avut cu profesorul său de filozofie, Eftimie Murgu.

Din cartea recenzată privitor la „filozofia soțială", Bălcescu amintește capitolele „Despre acție și reacție", „Despre viață și moarte" și „Despre progres", din care dă un lung pasaj „vrednic de însemnat". Menționăm din acest citat fraza: „Revoluția ce să lucrează este nebiruită; este mare acea lege a naturei care duce neamul omenesc către progres!"[7]; o menționăm pentru că Bălcescu însuși va împărtăși această idee, care este o componentă esențială a concepției sale generale. După cum tot de bază este și respingerea fatalismului de către Bălcescu, care îl dezaprobă pe Aimé-Martin pentru „doctrina fatalistă" după care „Nordul este menit a cuprinde și a civiliza Orientul"[8]. Noi credem — scrie recenzentul — „că vremea concuistelor a trecut, că duhul concuistei doarme cu Napoleon în mormîntul său și că nimic nu-l va mai deștepta, că nădejdea civilizației popoarelor este în comunicația ideilor, care va veni din comunicația națiilor ce înlesnirile și relațiile comerțiale vor aduce"[9].

Sînt principii de filozofie socială și politică, pe care Bălcescu le va profesa constant, ele derivînd din *concepția sa asupra dezvoltării istorice, a menirii omului și a societății*. La Bălcescu este puternic reliefată teza generală că omenirea se află într-o continuă evoluție, schimbare și transformare. Există, spune el în *Mersul revoluției în istoria românilor*, o mișcare permanentă care duce „omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate, către ținta prea înaltă ce Dumnezeu ne ascunde și unde el ne așteaptă"[10]. Și în altă parte: „Omenirea nu e staționară. Ea

[7] *Ibidem*, p. 130.
[8] *Ibidem*, p. 131.
[9] *Ibidem*.
[10] N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX*, partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 277.

înaintează neîncetat, străbătînd orice împiedicare spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fixe ale progresului. Cei ce mai tăgăduiesc azi mişcarea sînt puţini. Dacă mai sînt, vază trecutul : cîte schimbări ! cîte prefaceri ! atît în lumea morală cît şi în cea materială"[11].

Este, evident, o viziune dialectică definitorie atît pentru Bălcescu, cît şi pentru contemporanii săi progresişti — Kogălniceanu, Rosetti, Bărnuţiu —, este o subliniere fermă a ideilor despre :

— mişcarea permanentă („marşul general al omenirii", după expresia lui Cantù, pe care îl citează Bălcescu),

— legitatea acesteia şi

— „ţinta" ei.

Mişcarea aceasta neîntreruptă este concepută, aşadar, de Bălcescu ca desfăşurîndu-se după „legile fixe" ale progresului şi ca avînd un anumit sens şi un anumit scop („ţintă"). Eludînd, cum au făcut unii interpreţi, aceste dimensiuni ale gîndirii lui Bălcescu, prezentînd numai ideea de mişcare şi de legitate sau relevînd doar teza despre scopul mişcării, se ajunge la menţionarea, într-un caz, a „elementelor dialectice şi materialiste" la Bălcescu ca „paralele" cu concepţia sa generală şi, în celălalt caz, la relevarea unei concepţii idealiste sau chiar spiritualiste, fără a se preciza conţinutul, semnificaţia şi valoarea acestuia.

Să vedem acum, după ce am pus în evidenţă ideea mişcării, în ce constă legitatea ei.

Legea de bază a mişcării istorice-sociale, este după Bălcescu, realizarea în omenire în general şi în fiecare naţiune în particular a dreptăţii şi a frăţiei, „aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei dumnezeieşti" [12].

Atît dreptatea, care „e cel dintîi grad al desăvîrşirii" [13], cît şi frăţia, se înfăptuiesc prin lupta continuă a omului „pentru triumful binelui asupra răului, al spiritului asupra materiei, al dreptului asupra silei "[14]. Subliniind cu tărie această idee în argumentarea sa pentru a dovedi că împroprietărirea ţăranilor este dreaptă, Bălcescu mărturiseşte : „Peste legile omeneşti noi recunoaştem şi adorăm o lege morală absolută : *dreptatea* (*la justice*)"[15].

S-ar putea obiecta că aici este vorba despre o lege morală şi nu una istorică-socială. Obiecţia ar fi întemeiată numai printr-o privire unilaterală a problemei, pentru că în ansamblu, referindu-se la această lege morală, Bălcescu arată că în lumina ei se produce mişcarea, dezvoltarea. El scrie despre dreptate : „Acest atribut sublim al fiinţei nemărginite, această stea strălucitoare care se reflectează în raţia omenească (*la raison humaine*) luminează şi povăţuieşte omenirea în calea binelui. A căuta realizarea ei în soţietate spre a învinge răul şi aduce binele, asta este misia omenirei pe pămînt"[16].

---

[11] Idem, *Trecutul şi prezentul*, în *Opere alese*, vol. I, p. 248.

[12] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, p. 277.

[13] Idem, *Manualul bunului român*, în *Opere alese*, vol. I, ed. cit., p. 321.

[14] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei...*, p. 277.

[15] Idem, *Reforma soţială la români*, în *Opere alese*, vol. I, p. 287.

[16] *Ibidem.*

Legea dreptății și a frăției este legată, prin urmare, de ideea „misiei" omenirii și se întrepătrunde în același timp cu ideile de libertate și de perfectibilitate.

Concepția, în ansamblul ei, apare cu claritate în „Introducerea" la *Românii supt Mihai-voievod Viteazul*; G. Călinescu a redat fidel această concepție în a sa *Istorie a literaturii române*, caracterizînd-o ca „spiritualism integral", caracterizare care, fără anumite precizări, minimalizează valoarea concepției bălcesciene.

Istoricul pașoptist scrie, și nu o singură dată, despre ființa supremă, despre Dumnezeu, care a dezvăluit — prin Hristos — omenirii „legile libertății, a demnității, a moralității și a perfectibilității absolute" [17].

Sînt, desigur, termeni obișnuiți spiritualismului, teologiei creștine, mai ales în ceea ce privește revelația, sau — s-ar putea spune superficial — chiar misticismului, pentru că Bălcescu vorbește despre „identitatea între esența naturei spirituale a omului și esența naturei divine" [18], despre „ținta" mișcării care constă în identificarea „în tot" a esenței omului cu esența divină; dar ce înseamnă aceasta, ce *conținut*, ce *înțeles* au ideile sale?

Să urmărim, așa cum am încercat să facem și pînă acum, logica internă a gîndirii lui Bălcescu.

El spune că legea libertății, a demnității, a moralității, a perfectibilității, cuprinse toate aceste atribute în legea „absolută nemărginită" a dreptății, a fost descoperită oamenilor de Hristos, care a „întreprins a răsturna lumea veche, civilizația păgînă, ce reprezenta principiul din afară, obiectiv, al naturei și al silei, substituind în loc o altă lume, o altă civilizație, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntrul, pe dezvoltarea absolută a cugetării și a lucrării omenești în timp și în spațiu..." [19] (urmează cuvintele despre „descoperirea" legii amintite prin identitatea dintre esența umană și cea divină, cuvinte pe care le-am citat mai înainte).

Apare, prin urmare, ideea unei noi civilizații, în care principiul subiectiv (aflat în om însuși, în omenire însăși) este fundamental, fiind opus celui din afară „al naturei și al silei". Recunoaștem aici, într-un anume fel și într-o formă extrem de concentrată, teza pe care o susține și Kogălniceanu cu privire la realizarea civilizației prin învingerea naturii, pe de o parte, și a realizării libertății, pe de altă parte. Bălcescu, cum se vede, vorbește despre o nouă civilizație, înfăptuită prin supunerea naturii, prin depășirea fazelor primare, instinctuale, ale dezvoltării omului și prin realizarea, doborînd *sila*, a dreptății. Și chiar dacă Bălcescu spune că Hristos ar fi întreprins această întemeiere a unei noi civilizații, important, credem, este să desprindem fundamentele acestei civilizații. Or, ideea întemeierii ei pe un principiu intern („dinlăuntru"), deci uman, este deosebit de valoroasă, avînd o semnificație raționalistă (în sensul rațiunii de a fi) și realistă.

La fel își relevă valoarea și celălalt principiu enunțat de Bălcescu cu privire la „dezvoltarea absolută a cugetării și lucrării omenești în timp și spațiu", idee de preț, cu rezonanțe puternice printre gînditorii înaintați ai timpului. Ea implică posibilitatea și necesitatea omului de a cunoaște. Aici este fundamentarea teoretică, filozofică a principiilor despre libertatea

[17] Idem, *Românii supt Mihai-voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 5.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.

presei etc. pe care le vor înscrie în programul lor revoluționarii români de la 1848. După cum și necesitatea acțiunii lor revoluționare își află la Bălcescu motivarea teoretică în ideea despre dezvoltarea absolută a lucrării omenești în timp — permanent așadar — și în spațiu — pretutindeni deci —, de unde și temeiul filozofic al ideii de cooperare a tuturor românilor cu toate popoarele în lupta pentru realizarea dreptății; dreptate care, remarcă Bălcescu, ca lege „descoperită" oamenilor de Mîntuitor, se întregește prin moartea acestuia, sacrificiul arătînd lumii „legea practică, legea lucrării, legea jertfei, a iubirei și a *frăției*, chipul cu care ne putem mîntui, putem învinge răul și îndeplini menirea morală a omenirei, adică mai întîi prin cuvînt, prin idee, pe urmă prin lucrare, jertfindu-ne individa familiei, aceasta patriei, patria omenirei, viitorului" [20]. Deci pilda lui Hristos îi servește lui Bălcescu ca suport pentru preconizarea unei atitudini patriotice și umanitariste.

După ce vorbește în sensul arătat despre aceste legi — a dreptății, care este revelată, a „frăției", care este demonstrată, ilustrată prin moartea lui Hristos —, Bălcescu accentuează că realizarea lor revine omului însuși, științei și acțiunii lui. Înfăptuirea legilor divine (dreptatea și frăția) nu revine unor interpuși, unor categorii de slujitori ai lui Dumnezeu pe pămînt — biserica, clerul —, ci tuturor oamenilor și fiecăruia în parte. „Legea evanghelică — scrie Bălcescu —, descoperind spiritului cauza absolută, proclamînd menirea omenirei și a lumei, împinse mintea omenească la demonstrarea și realizarea ei" [21].

Prin această afirmație, gînditorul nostru își definește de fapt o poziție antiteologică. În acest sens, el scrie explicit: „De atunci știința nouă,întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului, pe observație, experiență, calcul, a continuat zdrobirea lumei vechi, revoluționarea sau perfecționarea religiei, moralei, politicei, soțietății întregi, nimicind orice domnie individuală, supuind acția omenească legei absolute și universale a libertății și a științei, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei divine" [22].

Chiar dacă istoricul (și în cazul de față filozoful) Bălcescu ia legile evanghelice ca punct de plecare al creării unei noi civilizații, unei noi lumi, el susține că traducerea în viață a acestor legi o fac oamenii. De aici și ideea, permanentă în scrierile sale, despre rolul poporului în istorie.

Venim însă cu aceasta la problema menirii omului, a societății, sau la ideea de „misie".

Precizînd că prin Hristos „omenirea a intrat în calea care o duce gradat către perfecția sa, către absolut, către nemărginit, către Dumnezeu"[23], Bălcescu se întreabă despre rezultatul final al acestei căi, al acestei mișcări de perfecțiune. Și întrebările sale ne dezvăluie și sensul termenilor de „absolut", de „perfecție", de împlinire deplină a voinței lui Dumnezeu. Căci el exclamă: „Răul peri-va de tot din lume?"[24]. Așadar, aceasta este „ținta": extirparea pentru totdeauna a „răului" (care, după cum nu obosește Bălcescu să repete, este sila, asuprirea, cotropirea și tot cortegiul lor funest).

---

[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, p. 5—6.
[23] *Ibidem*, p. 6.
[24] *Ibidem.*

Răspuns categoric Bălcescu nu poate da : „Acest secret mintea omenească nu-l poate *încă* (sublinierea noastră. — *R. P.*) pătrunde”[26]. Și nici nu-l interesează. Ce este atunci important, ce știm ? „Aceea ce știm este că, din transformații în transformații, omenirea merge într-un progres continuu, a cărui mișcare e cu atît mai repede cu cît mai mult înaintează ; că fiecare pas a vieții omenirii este un pas în această cale care o apropie de Dumnezeu ; că fiecare pas al ei este un triumf al binelui asupra răului”[26].

Esențiale sînt deci (și reținem profunda gîndire dialectică a lui Bălcescu) mișcarea continuă, progresul și accelerația lui de-a lungul vremurilor, triumful treptat al binelui asupra răului.

Așa stînd însă lucrurile, înseamnă că fiecare individ, fiecare nație, spune Bălcescu, are o misiune de îndeplinit și din acțiunile fiecăreia în parte, care sînt necesare și justificate (mai are însemnătate că Dumnezeu a poruncit ?), se naște armonia, unitatea. Cu multă putere de pătrundere, cu o înțelegere dialectică a desfășurării fenomenelor istorice-sociale, Bălcescu observă : „Prin împărțirea funcțiilor, națiile în omenire, ca și individurile în soțietate, produc, chiar p_in diversitatea lor, armonia totului, unitatea”[27].

Principiul acesta filozofic de mare valoare nu numai teoretică, ci și practică, principiu pe care Bălcescu îl enunță atît de clar, este împărtășit de cei mai mulți pașoptiști ai noștri, spre pildă de Eftimie Murgu sau de Simion Bărnuțiu, care vorbesc despre „sfera de lucrare” a fiecărei națiuni, rezultanta lucrărilor, a acțiunilor constituind-o progresul general al omenirii.

Contribuția la acest mers continuu și-o aduce fiecare națiune potrivit specificului ei, iată o nouă precizare importantă făcută de Bălcescu, care scrie : „Orice nație dar, precum orice individ, are o misie a împlini în omenire, adică a concurge, *după natura și geniul său propriu* (subl. ns. — *R. P.*), la triumful științei asupra naturei, la perfecționarea înțelegerii și a sintimentului omenesc potrivit legei divine și eterne care guvernează ursitele omenirei și ale lumei” [28].

Dar dacă toate acestea se petrec „supt ochiul providenței”, dacă „omenirea înaintează în evoluțiile sale istorice” în conformitate cu legile divine, nu înseamnă că există o fatalitate al cărei instrument orb ar fi omul ? Nu, răspunde Bălcescu, pentru că „Dumnezeu n-a înzestrat pe om numai cu minte spre a deosebi binele din rău, arătîndu-i și legile prin care să poată povățui în calea binelui și învinge răul, dar încă el l-a înzestrat cu *voință*, lăsîndu-l liber în alegerea sa”[29].

Omul, a cărui menire constă în a se desăvîrși, poate să aleagă între bine și rău, să fie fericit, și aceasta nu „dincolo”, nu într-o lume ireală, ci în lumea reală. „Fericirea pre pămînt — accentuează Bălcescu — stă în împlinirea menirei pentru care sîntem născuți, adică a lucrării noastre asupră-ne ș-asupra semenilor noștri spre a ne face tot mai buni”[30]. În „viața

[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem*, p. 6—7.
[30] Idem, *Manualul bunului român*, în *Opere alese*, vol. I, p. 322.

cealaltă" vor fi răsplătiți unii (cei buni) și pedepsiți alții (cei răi). „Dar încă și pe acest pămînt, în care sîntem — atrage atenția Bălcescu —, oamenii se vor face din zi în zi mai buni, mai înțelepți, mai iubeți, mai drepți și mai gata a se jertfi pentru frații lor" [31], așa încît, „la vreme, pămîntul va fi un loc binecuvîntat"[32].

În consecință, menirea omului este de a înfăptui binele, fericirea aici, pe acest pămînt. „Vai, dar, de acea nație — exclamă Bălcescu — care calcă voia lui Dumnezeu, care preferă răul la bine ! Dumnezeu o părăsește ; viața ei se stinge în viața omenirei și ea expiază printr-un lung martir călcarea legii lui Dumnezeu"[33]. Bălcescu observă că aceste momente de „expiație" par a fi „adesea un repaos, o stare în calea progresului, un pas înapoi, o oscilație istorică" [34]. Aparent numai, căci „martiriul" este îndelungat, dar nu infinit, și „mai adesea suferința este un bold și mai mult către perfecționare și din excesul răului iese binele"[35].

Progresul se realizează deci și prin zigzaguri sau chiar dări înapoi. Mișcarea este însă continuă. S-a menționat în legătură cu aceasta influența lui Vico asupra lui Bălcescu [36]. Dar la Vico este vorba despre *cicluri* care se reiau, pe cînd la Bălcescu — influențat mai degrabă direct de Cantù, Michelet și Quinet—mersul înainte „spre țintă" este neîntrerupt. Remarcăm aici, în aceste observații ale gînditorului nostru cu privire la „oscilația istorică", *spiritul* dialectic caracteristic concepției sale și nu doar simple elemente de gîndire dialectică.

În lumina concepției sale generale despre dezvoltarea istorică, despre menirea omului, Bălcescu se referă și la „misia" istoriei ca știință, rolul ei fiind de „a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, mișcarea progresivă a omenirei, această dezvoltare a sintimentului și a minții omenești supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu"[37].

Această teză generală despre rolul științei istoriei este concretizată de Bălcescu într-o serie de criterii metodologice de interpretare a fenomenelor istorice, în stabilirea unor principii de filozofie politică.

Istoricul care consideră că națiunile și nu oamenii izolați fac istoria, împlinindu-și astfel misiunea lor în omenire, își exprimă chiar din primele sale scrieri nemulțumirea că „toți cîți s-au îndeletnicit în scrierea istoriei nu ne-au dat decît biografia stăpînitorilor" și că „nimeni nu ne-a reprodus cu acurateță instituțiile soțiale, ideile, sintimentele, obiceiurile, comerțul și cultura intelectuală a vremilor trecute" [38]. Or, a reda numai biografia

---

[31] *Ibidem*, p. 323.

[32] *Ibidem*.

[33] Idem, *Românii supt Mihai-voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 7.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*.

[36] Cf. G. Călinescu, *op. cit.*

[37] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai-voievod Viteazu*, în *Opere alese*, vol. II, p. 6.

[38] Idem, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea principatului Valahiei pînă acum*, în *Opere alese*, vol. I, p. 7. În „Prospectul" la „Magazin istoric pentru Dacia", Bălcescu reia ideea, apreciindu-l în același timp pe Kogălniceanu pentru încercarea de a depăși vechiul mod de scriere a istoriei și insistînd asupra necesității de a nu trece sub tăcere „partea cea mai interesantă a istoriei — instituțiile, industria, comerciul, cultura intelectuală și morală, obiceiurile și chipul de viață" (*ibidem*, p. 53). În Cuvînt *preliminariu despre izvoarele istoriei românilor*, revine iar, arătînd că pentru a aduce foloase istoria „nu trebuie să fie numai ca un șir de oarecare întîmplări politice sau militare uscate, fără nici o coloare, fără nici un adevăr local ; nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate, dar să ne arate poporul român cu instituțiile, ideile, sintimentele și obiceiurile lui în deosebite veacuri" (*ibidem*, p. 58).

stăpînitorilor înseamnă a eluda însăși ideea despre menirea omului, despre „misiunea" națiunilor. Căci stăpînitorii „cred că țin stăpînirea de la Dumnezeu, că domnesc din mila lui, iar nu din voia poporului, că poporul e supusul și robul lui și el stăpînul, iar nu slujbașul supus al poporului și că, el n-are să dea socoteală de cîrmuirea lui decît lui Dumnezeu"[39]. De fapt precizează Bălcescu, în fața lui Dumnezeu toți sînt liberi și egali și „stăpînirea desăvîrșită" aparține numai poporului care are „a da socoteală decît numai lui Dumnezeu" [40]. El, poporul, și nu stăpînitorul. Tocmai de aceea și știința istorică trebuie să prezinte întîi viața acestuia sub toate aspectele.

Bălcescu însuși încearcă s-o facă, analizînd în scrierile sale instituțiile și relațiile sociale și politice (avînd totdeauna în vedere conexiunea fenomenelor), dar și rolul unor personalități ca acea a lui Mihai Viteazul. Iar în privirea de ansamblu asupra istoriei noastre Bălcescu subliniază cu multă tărie ideea sa generală despre mișcare și progres. „Să deschidem — spune el — istoria, cartea de mărturie a veacurilor și, luminați de filozofia ei, vom vedea că de veacuri națiia română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformîndu-se... [41].

În „ochirea istorică", Bălcescu distinge lupta dintre nou și vechi („drept și silă"), vede momentele de „repaos" sau de stagnare, aparente însă (căci „una din condițiile dezvoltării omenirii este nu numai că progresul naște progresul dar că adesea și din covîrșirea răului iese binele" [42]), concluzionînd asupra existenței unei mișcări ascendente care duce la eliberarea omului ca individ și națiie. „Într-acest chip — scrie istoricul — vedem că, printr-atîtea stavili, războaie, vărsări de sînge, chinuri în șirul veacurilor, istoria ne arată revoluția aducînd pe națiia română din prefaceri în prefaceri în calea acelei legi universale a dezvoltării istorice a națiilor : *înălțarea plebeianismului la putere* sau, după cum o formulăm noi, *întregirea românului, vecinul, serful veacului de mijloc, în drepturile sale de om, de cetățean și de națiie*" [43]. Este deci o dezvoltare de la inferior la superior, pentru că fiecare dintre „transformațiile succesive" cu privire la stat și la starea poporului, pe care Bălcescu le prezintă în „ochirea istorică", „a fost un progres pe lîngă starea de mai înainte și a născut un progres".

O deosebită atenție acordă Bălcescu interpretării revoluției din 1848. Luînd atitudine energică împotriva tezelor cu privire la „importul" de revoluție și arătînd că revoluția generală a fost ocazia și nu cauza revoluției române, această cauză pierzîndu-se „în zilele veacurilor", Bălcescu subliniază : „Uneltitorii ei sînt 18 veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși"[44]. De reținut această formulare : „lucrare a poporului român asupra lui însuși", pentru că ea exprimă direct concepția lui Bălcescu despre realizarea „misiei" fiecărei națiii prin propriile ei eforturi și propria ei transformare.

Revoluția română din 1848 a fost o fază, o evoluție istorică naturală, neapărată, remarcă Bălcescu. Ca atare, el îi scrie la 4 martie 1850 lui

[39] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *Opere alese*, vol. I, p. 326.
[40] *Ibidem*, p. 324.
[41] N. Bălcescu, *Mersul revoluției...*, p. 277.
[42] *Ibidem*, p. 278.
[43] *Ibidem*, p. 280.
[44] *Ibidem*, p. 277.

A. C. Golescu : „...Revoluția din iunie n-a fost inventată, nici fabricată nici de mine, nici de d-ta, nici de Eliade, nici de vreun alt revoluționar. Ea nu-i decît dezvoltarea acelei lucrări continue și providențiale începută, în societatea noastră și ca în toate societățile, de la originea ei"[45].

Este deci o interpretare care depășește o simplă explicație de ordin istoric, ridicîndu-se la nivelul unei tratări de filozofie a istoriei. Aceeași semnificație are, credem, și legătura pe care o face Bălcescu între 1848 și 1821, revoluția din 1848 ca „dezvoltare progresivă" a celei din 1821, ca și ideea sa despre necesitatea altor revoluții — de unitate și de independență națională — prin reușita cărora națiunea să poată reintra „în plenitudinea drepturilor sale naturale"[46].

Drepturile de existență, de libertate socială și națională, de egalitate și suveranitate sînt la Bălcescu, ca și la Bărnuțiu, Kogălniceanu, Bolliac sau Rosetti, *drepturi naturale*, care trebuie recîștigate în întregimea lor. Iată deci în gîndirea lui Bălcescu și un aspect de filozofie a dreptului, strîns legat, derivat chiar, din filozofia sa istorică.

Și tot aici este și punctul de contact cu filozofia politică a marelui nostru revoluționar. Pentru că, drepturile acestea naturale nu se dobîndesc de la sine, spune Bălcescu. Ele trebuie cucerite prin luptă, trebuie dovedite în faptă că le meritām, căci, atrage atenția istoricul, „nu trebuie a uita că, cu toată sfințenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o nație să-și aibă un loc pe carta lumei sau să-și reclameze acest loc și libertatea sa în numele suvenirelor istorice, ca dreptul său să ajungă a fi respectat și recunoscut de celelalte nații ; trebuie încă ca ea să poată dovedi folosul ce a adus și poate aduce lumii, trebuie să arate formula înțelegătoare și soțială ce ea reprezentează în marea carte a înțelegerii și istoriei omenirii"[47].

Poporul român, fiind în avangarda civilizației (în aceasta constînd „formula sa înțelegătoare și socială"), e dator să se întemeieze ca națiune liberă : „A crea o nație ! O nație de frați, de cetățeni liberi, aceasta este, români, sfînta și marea faptă ce Dumnezeu ne-a încredințat-o" [48], exclamă Bălcescu, insistent în a sublinia că această faptă o realizează poporul și nu stăpînitorii, care „nici vor, nici pot". În acest spirit, îndeamnă el, „fiți gata, dar, a vă lupta bărbățește, căci prin lucrare și jertfire, prin sîngele vîrsat, poporul dobîndește conștiința drepturilor și datoriilor sale"[49].

Principiul acțiunii revoluționare este deci o constantă a filozofiei politice a lui Nicolae Bălcescu. El pune și problema raportului dintre capacitatea revoluționară a poporului și gradul său de cultură. Pentru ca poporul să acționeze, el trebuie să fie luminat, spune Bălcescu : „Să luminăm dar poporul dacă vrem să fim liberi, dacă vrem să intrăm în solidaritatea națiilor, dacă avem sintimentul datoriei, dacă vrem să împlinim în lume o misie oarecare" [50]. De aici necesitatea propagandei revoluționare

---

[45] N. Bălcescu, *Opere, IV, Corespondență. Scrisori. Memorii. Adrese. Documente. Note și materiale*, ediție critică de G. Zane, cu reproduceri după manuscrise și stampe, București, Edit. Academiei, 1962, p. 287.

[46] *Ibidem.*

[47] N. Bălcescu, *Românii supt Mihai-voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 8.

[48] N. Bălcescu, *Mersul revoluției...*, p. 282.

[49] *Ibidem.*

[50] N. Bălcescu, *Trecutul și prezentul*, p. 248.

(chiar specializată prin atribuirea unor sarcini în acest sens comisarilor de propagandă în timpul revoluției din vara anului 1848 în Țara Românească). Această propagandă este facilitată în concepția lui Bălcescu și de faptul că poporul este înzestrat cu „o înțelegere simplă și dreaptă ce îi ține loc de învățătură și îl luminează despre interesele adevărate ale lui și ale țării"[51]. Și prin purtarea lui la 1848, poporul român, scrie Bălcescu, a dovedit că „e destul de mator și că poate prea bine trăi de sineși, fără stăpîni, și a se bucura de toate drepturile cetățenești"[52].

În același timp, Bălcescu este conștient, chiar dacă nu se exprimă în acești termeni, de insuficiența punctului de vedere iluminist și accentuează asupra necesității unor instituții libere, „căci supt tiranie nu se pot lumina popoarele"[53], iar „viața publică și slobodă este buna creștere și învățătura bărbaților, după cum școala este buna creștere și învățătura copiilor"[54].

Dar nu este vorba numai despre o simplă luminare sau cultivare a poporului, ci despre însăși posibilitatea reală a realizării menirii omului ca individ și națiune, aceea a desăvîrșirii lui. Căci, spune Bălcescu, „oamenii nu pot păși spre desăvîrșire și a fi frați unii cu alții fără numai în acele soțietăți unde poporul va fi suveran, adecă stăpîn pe sineși" [55].

Prin urmare, în problema luminării poporului distingem la Bălcescu, care și în acest caz are o viziune dialectică, cîteva principii extrem de interesante și valoroase, și anume :

— necesitatea propagandei revoluționare înainte și în timpul revoluției (de aici și ideea, comună tuturor pașoptiștilor, despre rolul educativ al istoriei), a înarmării morale a poporului cu conștiința drepturilor sale ;

— dobîndirea acestei conștiințe în timpul acțiunii revoluționare ;

— realizarea luminării, a desăvîrșirii numai într-o societate liberă sub toate raporturile.

Sînt principii de filozofie politică, dominate de optimismul istoric al lui Bălcescu, încrezător în posibilitatea înfăptuirii misiunii națiunii române în lume. „Bărbăție și credință, frați români — îndeamnă el. — Dumnezeu în cer și omenirea pe pămînt lucrează pentru noi !"[56].

★

La sfîrșitul acestor considerații, de-a lungul cărora ne-am străduit ca, urmărind logica internă a gîndirii lui Bălcescu, să arătăm în ce constă filozofia lui, constatăm că :

1. Filozofia lui Bălcescu rezultă din opera sa istorică.

2. Concepția sa, cu punct de plecare spiritualist, este, în esență, raționalistă și se definește prin :

a) ideea de progres, realizat procesual de la inferior la superior ;

b) ideea perfectibilității ființei umane ;

---

[51] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, p. 327.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, p. 324.
[56] N. Bălcescu, *Mersul revoluției...*, p. 282.

c) ideea de „misie", care înseamnă în fapt realizarea dreptății și a frăției în fiecare națiune în parte și în omenire în întregul ei; de aici și:

d) ideea materialistă despre rolul poporului în istorie;

e) spirit dialectic profund, vădit în ansamblul concepției și în interpretările istorice.

3. N. Bălcescu, împreună cu M. Kogălniceanu, S. Bărnuțiu și C. A. Rosetti, marchează în istoria filozofiei românești momentul de început al unor preocupări sistematice pentru filozofia istoriei.

NICOLAE BĂLCESCU, PERSONALITATE MARCANTĂ A ISTORIOGRAFIEI ROMÂNEȘTI [1]

DE

DAN BERINDEI

Personalitate complexă, evidențiindu-se în domenii diferite, Nicolae Bălcescu se impune dominant atenției biografilor săi ca istoric militant al epocii de adînci frămîntări a făuririi României moderne. De altfel și contemporanilor săi, Bălcescu le-a apărut în primul rînd ca un istoric cu rare însușiri. Ion Ghica observa că „predilecțiunea" lui Bălcescu „era mai cu deosebire pentru studiile istorice" și că „scria lesne, stilul său era limpede, strîns, nervos și elegant"[2]. Pentru Heliade, Bălcescu dovedea un „talent eminent... asupra istoriei"[3]. Nu lipsite de însemnătate sînt și aprecierile lui Jules Michelet, pentru care Bălcescu era „un erudit de primul rang și totodată o minte practică foarte dreaptă, foarte luminoasă". „El ar fi fost — adăuga Michelet — marele istoric al țării sale și fără nici o îndoială unul din conducătorii ei cei mai înțelepți"[4].

Strălucitor de inteligent, învățînd, cum o mărturisea chiar el, „atît în Colegiul Sfîntului Sava, cît și în particular" științele umane, dar și cele exacte, setos de a studia în cursul întregii sale existențe, cunoscător al limbii franceze, și al limbii grecești, ca și al latinei, avînd cunoștințe suficient de întinse de germană, engleză și italiană[5], Nicolae Bălcescu s-a putut impune de tînăr ca un remarcabil om de cultură și ca un istoric valoros.

Dînd o importanță primordială istoriei în ansamblul științelor sociale, el o considera „cea dintîi carte a unei națiii", în care aceasta își vedea „trecutul, prezentul și viitorul". „O nație fără istorie — mai sublinia

[1] Vezi și Vasile Maciu, *Activitatea istoriografică a lui Nicolae Bălcescu*, în „Studii și articole de istorie", I, 1956.

[2] Ion Ghica, *Nicu Bălcescu*, în *Opere*, vol. I, București, 1956, p. 309 și 310.

[3] P. P. Panaitescu, *Contribuții la o biografie a lui N. Bălcescu*, București, 1924, p. 34.

[4] J. Michelet, *Les légendes démocratiques du Nord*, Paris, 1854, p. 305—306.

[5] N. Bălcescu, *Opere*, ed. G. Zane, vol. IV, *Corespondență*, București, 1964, p. 35.

Rev. filoz., **16**, 9, p. 1113—1119, București, 1969

el răspicat — este un popor încă barbar și vai de acel popor care și-a pierdut religia suvenirilor"[6]. Pentru Bălcescu, importanța istoriei consta în valoarea ei practică ca instrument în opera de transformare a societății. Descoperirea trecutului trebuia să-i determine pe români să acționeze „cu mai multă inimă la o reformă politică și soțială", care urma să-i facă „vrednici" de a-și lua „rangul" ce li se cuvenea „în marea familie a națiilor europene"[7]. Strîns legată de practica politică curentă, istoria trebuia să ofere învățăminte organizatorilor statului modern român. „Soarta părinților noștri — preciza Bălcescu — a pregătit pe a noastră; instituțiile lor sînt baza instituțiilor noastre"[8]. Altă dată el sublinia faptul că prin cunoașterea trecutului contemporanii săi ar fi îndemnați să imite „virtuțiile" și să se ferească de „greșelile" părinților lor[9].

Concepția lui Nicolae Bălcescu despre istorie conține unele elemente materialiste, reliefează caracterul dialectic al evoluției istorice, pune în valoare ideea de progres și evidențiză pe cea a luptei de clasă. Bălcescu a abordat în studiile sale probleme de bază ale istoriografiei moderne românești incipiente, care erau totodată cele ale constituirii statului românesc modern. Nu întîmplător în cercetările sale el a acordat atîta însemnătate problemelor sociale, și în special problemei agrare, și a fost un ardent apărător al țărănimii, studiile sale dîndu-i prilejul de a lua poziție și de a-și clarifica propriile-i năzuințe în problemele eliberării sociale a poporului român. În egală măsură, el și-a consacrat activitatea de istoric cercetării unor aspecte legate de problemele eliberării naționale; de aici atenția deosebită dată istoriei armatei ori istoriei domniei lui Mihai Viteazul, care simboliza pentru Bălcescu, ca și pentru contemporanii săi, ideea de unitate și cea de independență.

Întreaga operă istorică a lui Bălcescu este străbătută de un patriotism fierbinte, de dragoste nețărmurită pentru patrie și pentru poporul său. Mari personalități ale trecutului sînt evocate prin cuvinte înflăcărate. Pentru Bălcescu, Mircea cel Bătrîn „fu cel dintîi cavaler al creștinătății", care a îndrăznit să înfrunte pe turci și care „în cîmpurile Rovinei... înfrînse trufia lui Baiazet". Pe Vlad Dracul îl considera „vrednic emul al lui Ioan Huniad", care, la rîndul său, „ținu mai mulți ani, cu mirarea tuturor popoarelor, războaie crunte cu turcii"; în sfîrșit, Vlad Țepeș a zdrobit „prin biruințele sale pe cruntul Mahomed II, concherantul Constantinopolii", scăpînd „independența amenințată"[10]. Cuvinte pline de admirație are Bălcescu pentru Ștefan cel Mare și în mod firesc scrierile sale înalță figura eroică a lui Mihai Viteazul, domnitorul aflat în centrul cercetărilor sale pasionate asupra trecutului. Pe acesta, Bălcescu îl prezintă ca o personalitate singulară, impresionantă, în dimensiuni de epopee: „În capul Țării Românești sta un domn român, tînăr, îndrăzneț, ambițios, cu minte înaltă, cu inima aprinsă spre fapte vitejești, vestit și meșter în războaie".

[6] Idem [*Prospect pentru „Magazinul istoric"*], *op. cit.*, vol. I, partea I-a, p. 101.

[7] Idem, *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor*, *loc. cit.*, p. 107.

[8] Idem, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei pînă acum*, *loc. cit.*, p. 42.

[9] Idem, *Cuvînt preliminariu...*, *loc. cit.*, p. 107.

[10] Idem, *Campania românilor în contra turcilor la anul 1595*, *loc. cit.*, p. 221—222

Bălcescu a fost un istoric militant și a consacrat activitatea sa științifică cauzei eliberării națiunii sale. A evocat trecutul, idealizîndu-l în parte, dar reușind totodată să creeze în ochii cititorului o imagine înălțătoare a veacurilor apuse și prin aceasta să îndemne la acțiune pe contemporani și pe urmași. Direcțiile sale de cercetare i-au fost impuse de țelurile pe care le urmărea în lupta politică. Explicînd interesul pe care l-a manifestat prietenul său față de istoria militară, Ion Ghica arată că Bălcescu „avea credința că românii trebuie cu orice preț să se arate pe un cîmp de bătaie, să dea dovezi de vitejie, să se afirme ca națiune, idee pe care o vedem dominînd de-a lungul în toate scrierile sale"[11].

Bălcescu folosea orice prilej pentru a deduce din studierea trecutului învățături pentru acțiunea practică și îndemnuri adresate contemporanilor săi. „...Niciodată o nație nu se poate mîntui decît prin sine însuși", proclama Bălcescu în biografia consacrată spătarului Ioan Cantacuzino și tot în aceeași lucrare reliefa adînca sa încredere în forțele vii ale nației : „Ei nu știau ce poate face un popor cît de mic cînd își apără ale sale și cînd e aprins de o sfîntă și nobilă idee"[12]. O recenzie făcută unei lucrări a lui Aimé-Martin îi prilejuiește observații cu privire la relațiile internaționale. Subscriind tezei lui Aimé-Martin că „ideile de popoare alese, de popoare osîndite pier în Europa" și prezicînd ca și el „desființarea castelor, emancipația popoarelor și libertatea universului", Bălcescu mai mărturisea optimist, deși utopic, credința sa că „vremile concuistelor au trecut, că duhul concuistei doarme cu Napoleon în mormîntul său și că nimic nu-l va mai deștepta, că nădejdea civilizației popoarelor este în comunicația ideilor, care va veni din comunicația națiilor ce înlesnirile și relațiile comerciale vor aduce"[13]. Altă dată, în *Despre starea soțială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri*, Bălcescu adresa un solemn avertisment clasei feudale, scriind că „vai de acele nații unde un mic număr de cetățeni își întemeiază puterea și fericirea lor pe robia gloatelor ! Ele pier !"[14].

În lucrările sale, Bălcescu a dat dovadă de curaj în susținerea opiniilor sale nu numai științifice, dar și politice, și în repetate rînduri a făcut afirmații pline de îndrăzneală care reprezentau adevărate înfruntări la adresa boierimii. În 1844, în primul său studiu, el califica evenimentele revoluționare din 1821 drept „una din acele mișcări energice care arăt junețea popoarelor și dorința lor de propășire"[15]. Criticile repetate aduse clasei feudale, aprecierile negative la adresa regimului Regulamentului organic fac din scrierile istorice ale lui Bălcescu din perioada anterioară revoluției o operă de curaj și de înfruntare a reprezentanților orînduirii feudale.

Istoria fiind o armă necesară în lupta politică *imediată*, preocupările lui Bălcescu n-au îmbrățișat numai trecutul, ci s-au îndreptat cu atenție și asupra perioadei contemporane lui, lucrările sale conținînd apre-

[11] Ion Ghica, *op. cit.*, vol. I, p. 309.

[12] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, partea I-a, p. 149.

[13] Idem, *Filozofie soțială*, *loc. cit.*, p. 206.

[14] Idem, *Despre starea soțială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri*, *loc. cit.*, p. 198.

[15] Idem, *Puterea armată și arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei pînă acum*, *loc. cit.*, p. 80.

cieri concluzive referitoare la problemele ce se impuneau a fi rezolvate în vremea sa. Bălcescu a scris în domeniul istoriei militare pentru a-şi dezvălui opiniile sale privind organizarea militară necesară naţiunii în perioada eliberării şi a constituirii statului modern şi neatîrnat, iar lucrările consacrate istoriei agrare s-au încheiat în mod firesc cu expunerea opiniilor sale referitoare la reforma agrară prin eliberarea ţăranilor şi împroprietărirea lor, preconizată de patrioţi. În sfîrşit, atenţia acordată lui Mihai Viteazul se justifica prin apelul patetic la unitate naţională şi la o viitoare cucerire a independenţei. Bălcescu scria deci lucrările sale preocupat de a sluji practic luptei de eliberare socială şi naţională a poporului său. În primăvara anului 1850, cînd lucra grăbit la *Question économique des Principautés Danubiennes*, pentru a expune punctul de vedere al emigraţiei revoluţionare în problema agrară supusă în Principate dezbaterii unor comisii, el scria lui Ghica că ar dori „să n-apuce turcii a primi lucrările comisiilor pînă a nu ieşi lucrarea mea", iar după apariţie el îl îndemna să difuzeze broşura, punînd-o „în mîna turcilor şi a ambasadorilor"[16]. Scriind „istoria contemporană", Bălcescu a consacrat pagini preţioase revoluţiei din 1848, subliniind că revoluţia paşoptistă a fost departe de a reprezenta „un fenomen neregulat, efemer, fără trecut şi viitor", şi mai ales străduindu-se să desprindă învăţămintele care se degajau din evenimentele revoluţionare. De aceea *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, *Mişcarea românilor din Ardeal la 1848* şi corespondenţa sa cuprind pagini remarcabile de analiză istorică şi politică, care dezvăluie capacitatea istoricului talentat şi a omului politic îndrăzneţ.

Corelînd istoria acţiunilor sale politice, Bălcescu a înţeles necesitatea de a aborda în mod larg fenomenul istoric şi de a abandona simpla narare a faptelor unor domnitori. În prospectul „Magazinului istoric pentru Dacia" el remarcă faptul că toţi istoricii care se ocupaseră de trecutul ţărilor române, cu excepţia lui Kogălniceanu, nu descriseseră „decît biografia stăpînitorilor, care cu toate acestea încă e nelămurită şi chiar şirul domnilor e nehotărît, iar partea cea mai interesantă a istoriei, instituţiile, industria, comerţul, cultura intelectuală şi morală, obiceiurile şi chipul de viaţă s-a trecut sub tăcere"[17]. Era evident că Bălcescu voia, pe de o parte, să atragă atenţia asupra complexităţii fenomenului istoric, iar pe de alta să sublinieze faptul că şi el, ca şi Kogălniceanu, acorda importanţa primordială în studierea trecutului poporului şi nu stăpînitorilor.

Urmărind deci studierea dezvoltării multilaterale a societăţii în trecut, pentru a putea trage concluzii pentru prezent şi viitor, considerînd istoria ca un tot organizat, întemeiat pe legi şi îndreptîndu-şi atenţia asupra întregului teritoriu locuit de români, Bălcescu s-a dovedit un istoric pentru care abordarea multilaterală a fenomenului istoric s-a impus ca o necesitate, el punînd totodată accente firesti pe aspectele de care se lega mai puternic lupta de eliberare pe care o slujea cu abnegaţie. *Privire asupra stării de faţă, asupra trecutului şi viitorului patriei* — discursul de la 1 ianuarie 1847, descoperit de Cornelia Bodea[18] —, *Mersul revoluţiei în*

[16] Idem, *op. cit.*, vol. IV, *Corespondenţă*, p. 293 şi 299.

[17] Idem, [*Prospect pentru „Magazinul istoric"*], *loc. cit.*, partea I-a, p. 101.

[18] Cornelia Bodea, *Pagini inedite din opera lui Bălcescu*, în „Studii", XXII (1969), nr. 3.

istoria românilor, ca și unele scrisori ale sale din exil, dovedesc excepționala capacitate de sinteză și de generalizare pe care o avea Bălcescu, darul său de a desprinde din studierea trecutului elementele esențiale și de a degaja din trecut prețioase învățăminte pentru viitor.

Cele șase părți ale „Magazinului istoric pentru Dacia" — „Cronicul românesc", „Diplomaticul românesc", „Memoratoriul dacian", „Inscriptorul dacian", „Disertatoriul istoric" și „Buletinul bibliografic" — ilustrează de asemenea cadrul larg în care Bălcescu înțelegea să considere fenomenul istoric. Izbindu-se el însuși de greutatea lipsei de izvoare, a acordat în mod firesc, într-o perioadă de început a istoriei moderne românești, întreaga atenție editării surselor istorice. Și, pentru a da instrumente de lucru istoriografiei românești, el a plănuit, de data aceasta împreună cu Kogălniceanu, editarea unui dicționar biografic menit să evidențieze marile figuri ale trecutului poporului său, „din toate țările și din toate veacurile"[19].

Este neîndoios că Bălcescu s-a străduit să dea o orientare modernă istoriografiei națiunii sale, să întemeieze studiul trecutului pe o solidă bază documentară, să înzestreze istoriografia românească cu instrumente de lucru. El a plănuit înființarea unei societăți istorice și tot lui, harnic cercetător al bibliotecilor și arhivelor, îi revine ideea detectării și a strîngerii izvoarelor referitoare la istoria românească din bibliotecile și arhivele europene[20]. După Kogălniceanu, Bălcescu a fost cel de-al doilea român care a întemeiat o revistă de istorie, intitulată atît de semnificativ : „Magazin istoric pentru Dacia", a cărei difuzare în epocă arată profundul interes pe care ea l-a stîrnit[21]. Nu de mică însemnătate a fost apoi străduința lui Bălcescu de a achiziționa peste hotare cărți rare referitoare la trecutul țărilor române, pe care să le strîngă apoi în țară în cadrul unei biblioteci a revistei sale de istorie[22].

Cărturarul Bălcescu a dat o deosebită însemnătate documentării, socotind-o condiție de bază pentru elaborarea unor lucrări științifice valoroase. Bibliografia lucrărilor, ca și însemnările sale, indică ampla arie de informare la care recurgea atunci cînd ataca o problemă. Prima sa lucrare a fost întemeiată pe lectura a șase cronici, a Învățăturilor lui Neagoe Basarab, a unor documente și a douăzeci și patru lucrări scrise în nu mai puțin de cinci limbi. Pentru celelalte lucrări, și îndeosebi pentru *Românii sub Mihai-voievod Viteazul*, Bălcescu a utilizat în mod critic sute de lucrări și a făcut cercetări de arhivă în țară și în străinătate, la Viena, Paris, Neapole, Roma, Genova etc. Minuțiozitatea sa în privința documentării a mers atît de departe, încît a rugat pe Ion Ghica să-i procure unele pasaje transcrise din cronici otomane[23].

Sfera de lectură a cărturarului democrat-revoluționar era largă și reflecta varietatea sa de preocupări. Ca iuncăr, folosea orele libere, arăta Ioan Voinescu II, „unele în citirea autorilor clasici, altele în studiul

[19] N. Bălcescu, *op. cit.*, vol. IV, p. 65.

[20] Idem, *Cuvînt preliminariu...*, *loc. cit.*, vol. I, partea I-a, p. 115.

[21] Vezi Horia Nestorescu, *Știri inedite privind tipărirea și răspîndirea „Magazinului istoric pentru Dacia" în țările române*, în „Studii și articole de istorie", XI (1967).

[22] Vezi Nicolae Liu, *N. Bălcescu, E. Winterhalder și biblioteca „Magazinului istoric"*, în „Studii și cercetări de bibliologie", II (1957).

[23] N. Bălcescu, *op. cit.*, vol. IV, p. 386.

său favorit, al istoriei, şi mai ales al istoriei naţionale." Bălcescu a citit lucrările economiştilor Charles Barre, Pelegrino Rossi, Henri Stock; a urmărit cu atenţie scrierile socialiştilor utopici ori mic-burghezi: Saint-Simon, Charles Fourier, L. Blanc şi Proudhon; a cuprins în lecturile sale pe Rousseau, pe Bernardin de St. Pierre, dar şi pe Guizot, pe Cesare Cantù şi pe Augustin Thierry, iar Byron, Schiller şi Mickiewicz l-au atras în mod firesc, după cum îi era apropiată opera profesorilor săi Michelet şi Quinet. Bălcescu a consacrat o bună parte din timpul său de lectură studierii autorilor români. „Cine nu cunoaşte — scria el — numele glorioase ale lui Şincai, Petru Maior, Samuil Klain, Paul Iorgovici, Gheorghe Lazăr, care prin şcoli, prin cultivarea binelui şi a istoriei puseră stîlpii de temelie ai naţionalităţii române şi propagară ideea unităţii sale[!]" [24]. Bălcescu a cuprins în aria sa de informare şi literatura. Îi plăceau scrierile lui Alecsandri, Negruzzi, Alexandrescu ori Andrei Mureşanu, dar totodată critica „potopul de poezii" al unor incompetenţi[25].

Lectura sa era minuţioasă, deosebit de atentă şi animată de un ascuţit spirit critic. Exemplarul lucrării lui Kogălniceanu *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens*, plin de preţioase adnotări şi observaţii ale lui Bălcescu, este edificator în această privinţă[26]. Notînd sîrguincios informaţia istorică, Bălcescu a atras în privinţa aceasta atenţia contemporanilor asupra sa cînd era încă aproape un copil. Un caiet de notaţii istorice, rupt în timpul luptei cu Sotea, l-a impresionat pe Ion Ghica prin conţinutul neaşteptat al foilor risipite în timpul „bătăliei" pentru bucăţica de halviţă[27]. De pe băncile şcolii, Bălcescu a fost animat de pasiunea descoperirii trecutului, şi această pasiune a avut-o pînă la sfîrşitul vieţii, ea dînd puteri nebănuite trupului său istovit de boală. La 6 februarie 1851 îi arată lui Ghica că se găsea „pînă în urechi îngropat în nişte *in folio* grozave", de unde culegea „vitejiile strămoşilor"[28].

Bălcescu şi-a dat întreaga silinţă pentru a ridica nivelul istoriografiei moderne româneşti, aflată de-abia la începuturile ei, la acela al istoriografiei din ţările înaintate ale vremii. Corespondenţa sa ne dezvăluie grija pe care a acordat-o nu numai strîngerii materialului informativ, ci şi elaborării lucrărilor şi editării lor. Era necontenit în căutarea preciziei şi a realizării unui text ştiinţific în forma cea mai optimă. Grija pentru colaţionarea textelor, pentru editarea corectă a lucrărilor este edificatoare pentru a prezenta pe omul de ştiinţă pasionat şi animat totodată de un simţ de responsabilitate remarcabil.

Deschizător de drumuri noi, abordînd fenomenul istoric în complexitatea sa, editor de izvoare — în care vedea baza cercetării istorice —, Nicolae Bălcescu se impune ca o personalitate marcantă a istoriografiei româneşti. Istoric militant, el a dat istoriei o valoare practică, ceea ce explică răsunetul scrierilor sale. Unele limite ideologice, ca şi unele erori izvorîte din insuficienţa bazei de informare din vremea sa, nu afectează

[24] Idem, *Mişcarea românilor din Ardeal la 1848*, în *loc. cit.*, vol. I, partea a II-a, p. 125.

[25] *Ibidem*, vol. IV, p. 79—80.

[26] Vezi Virgil Cîndea, *Adnotările lui N. Bălcescu pe o carte a lui M. Kogălniceanu*, în „Studii şi cercetări de bibliologie", II (1957).

[27] Ion Ghica, *op. cit.*, vol. I, p. 307.

[28] N. Bălcescu, *op. cit.*, vol. IV, p. 353.

valoarea operei în ansamblul ei. Înscriindu-se în perspectiva istoriei ca un mare istoric al poporului nostru, ca unul dintre iluştrii întemeietori ai istoriografiei moderne româneşti, Bălcescu impune respect şi preţuire. A lucrat pasionat pe tărîmul istoriei, jertfindu-se pe sine, animat de neţărmuita sa dragoste de patrie. Viaţa şi opera lui Nicolae Bălcescu, figură ilustră a trecutului nostru, vor rămîne nepieritor înscrise în cartea de aur a României.

CRITICA MONARHIEI ABSOLUTE ȘI „REPUBLICA DEMOCRATICĂ" ÎN CONCEPȚIA LUI NICOLAE BĂLCESCU

DE

NICOLAE ISAR

Nicolae Bălcescu, luptătorul revoluționar, doctrinarul cel mai profund al revoluției de la 1848 din țările române, istoricul de frunte al generației sale, de la a cărui naștere, la 29 iunie, s-au împlinit 150 de ani, oferă prin activitatea și opera sa exemplul unuia dintre cei mai înflăcărați patrioți din istoria poporului nostru.

În gîndirea social-politică a lui Bălcescu, un loc important ocupă viziunea lui asupra „republicii democratice". După cum se știe, această idee face obiectul părții originale din lucrarea sa *Manualul bunului român*, de altfel, o prelucrare după broșura lui Charles Renouvier *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*[1]. Dar ideea organizării maselor populare într-o „republică democratică", prin care Bălcescu înțelege republica *burgheză* democratică, o putem urmări în întreaga sa operă, o putem deduce din activitatea lui revoluționară, ea constituind unul dintre elementele esențiale ale gîndirii lui în domeniul social-politic[2].

Reflectînd asupra luptei maselor populare pentru libertate socială și națională, N. Bălcescu și-a format convingerea că această libertate nu se poate cîștiga decît prin jertfe. Libertatea românilor, arată el, nu se poate cîștiga decît cu sîngele lor. De aceea, punînd problema viitoarei forme de organizare politică a statului născut din revoluție, N. Bălcescu respinge în modul cel mai categoric soluția monarhiei absolute; ar fi cu totul lipsit de sens, spune el, „ca românii, după ce își vor plăti cu sîngele lor libertatea, să meargă de bunăvoia lor să se dea pe vecie sau pe viață unui domn, crai sau împărat, care să-i joace, să-i chinuiască și să-i despoaie după cum îi o fi voia"[3].

[1] Cu privire la comparația dintre cele două lucrări, vezi sublinierea făcută cu multă vreme în urmă de G. Zane (*Marx și Bălcescu*, Iași, 1927, p. 14), care relua constatarea și mai veche a lui P. V. Haneș.

[2] Vezi C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui Nicolae Bălcescu*, București, Edit. pentru literatură politică, 1954.

[3] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1953, p. 351.

Rev. filoz., 16, 9, p. 1121–1127, București, 1969

Bălcescu este convins de „firea cea rea a domnilor, a crailor și a împăraților" și respinge orice încercare de justificare a instituției monarhice. El respinge în primul rînd ideea originii divine a monarhiei, căreia îi opune ideea suveranității poporului. Conducătorul unui stat, arată Bălcescu, nu domnește din mila lui Dumnezeu, ci din „voia poporului". El, conducătorul, nu se poate socoti, ca atare, stăpînul unui popor „supus și robit lui", stăpîn care să nu aibă „să dea socoteală de cîrmuirea lui decît lui Dumnezeu", ci, dimpotrivă, trebuie să fie „slujbașul supus al poporului"[4].

Definind în acest fel raportul monarh-popor, Bălcescu nu se oprește însă, după cum observăm, la concepția absolutismului luminat, căci el respinge ideea oricărui tip de monarh, fie și luminat, demonstrînd că forma cea mai bună de organizare politică a unui stat presupune dispariția deplină a instituției monarhiei. Defectele monarhiei absolute, adesea cu consecințe dezastruoase pentru un popor, Bălcescu le constată în însăși natura acestei instituții. Orice încercare de a îmbunătăți această instituție nu poate avea decît efecte minime, derizorii, temporare, nesemnificative. În sensul adevărat al cuvîntului, această instituție *nu se poate* perfecționa, „căci — spune Bălcescu referindu-se la domnie — ori și cît vei scădea-o din putere domnia rămîne tot domnie și oricît vei înfrîna pe un domn anevoie va fi a-l face pe el și pe oameni a uita vechiul obicei, a-l opri d-a se crede, măcar uneori, stăpîn al țării din mila lui Dumnezeu"[5]. Unica soluție pentru a înlătura consecințele pe care monarhia absolută le are asupra societății o constituie, prin urmare, după Bălcescu, nu „perfecționarea" acestei instituții, ci, dimpotrivă, deplina și definitiva ei desființare.

Bunul mers al societății, progresul ei presupun cu atît mai mult desființarea instituției monarhiei, cu cît ea a fost consacrată într-o existență îndelungată. De-a lungul secolelor, spune Bălcescu, persoana monarhului a avut darul, înainte de toate, de „a corupe năravurile oamenilor prin pilda slugăriei curtezanilor, a sărăci țara cu luxul și cheltuiala peste măsură ce se cere neapărat la o curte domnească"[6]. Tradiția unor practici și năravuri legate de instituția monarhică, potrivnice intereselor materiale și morale ale poporului, conchide Bălcescu, trebuie să fie curmată prin desființarea totală și definitivă a acestei instituții.

În locul monarhiei absolute, N. Bălcescu concepe „un stat în care oamenii adunați îngrijesc singuri de soarta lor, fără a-și pune stăpîni pe cap, avînd în lucrarea lor drept regulă dreptatea și drept țintă frăția"[7]. O asemenea formă de organizare politică, opusă monarhiei, este republica, în care „poporul nu ascultă decît de slujbașii aleși de dînsul chiar, cu treabă hotărîtă și pe vreme hotărîtă"[8].

Conducătorii, în această nouă formă de organizare politică, nu mai sînt, prin urmare, *stăpîni* ai poporului, ci niște *slujbași* ai săi. Acești aleși „sînt deopotrivă cu ceilalți oameni". Funcția lor se exercită numai în numele poporului. Ei sînt datori a lucra numai pentru popor și, drept

[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 350
[8] *Ibidem.*

garanție, trebuie să se supună la „privigherea necurmată a cetățenilor", fiind întotdeauna pregătiți „a da înapoi slujba cu care au fost însărcinați"[9].

Dar concepția lui N. Bălcescu privitoare la republică, instituție pe care el o opune monarhiei absolute, nu are un conținut abstract. Republica nu este concepută de el altfel decît ca *republică democratică*, formă de organizare politică în care „puterea statului și drepturile lui trebuie să fie în mîna poporului întreg"[10]. Definirea republicii ca „republică democratică", subliniază Bălcescu, este absolut necesară pentru a o deosebi de un alt gen de republică, cea *aristocratică*, „în care puterea e în mîna unor oameni numai ce se cheamă nobili sau boieri"[11].

Din punctul de vedere al acestei diferențieri, istoricului și revoluționarului Bălcescu statul feudal din Țara Românească și Moldova îi apare de-a lungul trecutului ca „un fel de republică". Era o republică aristocratică, spune Bălcescu, pentru că „puterea statului era în mîna boierilor numai și poporul mai nici un drept n-avea", iar domnul, a cărui cîrmuire era încredințată lui de boieri pe viață sau pe un număr de ani, „se unea și el cu boierii de jefuia și tiraniza și robea pe bietul popor" [12].

Deosebirea dintre monarhia absolută și republica aristocratică dispare în această viziune ; cele două instituții se confundă, reprezintă un tot. Monarhia devine expresia acestei „republici". De aceea, arătînd că în trecut „boieria și domnia aducea peirea țării"*, N. Bălcescu întrevede pentru viitor posibilitatea întemeierii, o dată cu dispariția monarhiei, a unui „stat de cetățeni liberi și egali sau deopotrivă unii cu alții *fără domnie și boierie*"[13].

Această republică democratică, fără boieri și fără domn, reprezintă, conchide Bălcescu, forma de organizare politică statală care consacră suveranitatea poporului. Ea presupune după Bălcescu, tocmai pentru a reflecta puterea și interesele întregului popor, regula ca „în vîrsta legiuită tot românul să aibă glas la alegerea deputaților, la adunarea obștească a țării"[14]. Numai această adunare, ca expresie a voinței întregului popor, va elabora „legile trebuincioase țării" și va desemna răspunderile cele mai înalte în administrație.

Republica democratică, adică — așa cum spune Bălcescu — „statul, acolo unde poporul e suveran", reprezintă o cerință indispensabilă a progresului societății : „...Oamenii nu pot păși spre desăvîrșire și a fi frați unii cu alții, fără numai în acele societăți unde poporul e suveran, adică stăpîn pe sineși"[15].

Adîncind ideea suveranității poporului, N. Bălcescu respinge afirmația că poporul român n-ar fi „destul de luminat pentru libertate" și

---

[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 351.
* Desigur, Bălcescu are în vedere aici aspectele social-economice în general, iar nu epocile glorioase din timpul unor mari voievozi, ca, de pildă, Mihai Viteazul, căruia îi va închina cea mai vastă dintre lucrările sale.
[13] *Ibidem* (subl. ns.).
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem*, p. 350.

că multă vreme încă ar fi necesar să trăiască „supt îngrijirea şi epitropia domnilor şi a boierilor"[16]. Cu cît un popor, arată Bălcescu, este mai puţin luminat, cu atît mai mult el „are trebuinţă de instituţii libere", întrucît libertatea oferă posibilităţi nelimitate de luminare; „viaţa publică şi slobodă" este o adevărată şcoală de educaţie a oamenilor, în timp ce „supt tiranie nu se pot lumina popoarele"[17].

Combătînd insinuările boiereşti privitoare la „ignoranţa" poporului, N. Bălcescu remarcă fondul moral sănătos al oamenilor din popor, spre deosebire de boieri; el este convins că poporul român e înzestrat „cu o înţelegere simplă şi dreaptă ce-i ţine loc de învăţătură şi îl luminează despre interesele adevărate ale lui şi ale ţării"[18]. Concluzia pe care o trage Bălcescu, ca atare, este că „poporul român e destul de matur şi că poate prea bine trăi de sineşi fără stăpîni şi a se bucura de toate drepturile cetăţeneşti"[19].

Republica democratică, adică, mai spune Bălcescu, „domnirea democraţiei, domnirea poporului prin popor", forma de organizare politică în care „de nevoie e ca românii să se întocmească"[20], nu înseamnă însă în concepţia lui doar pur şi simplu înzestrarea cu drepturi şi libertăţi cetăţeneşti.

Înţelegînd că la baza democraţiei, concepută, desigur, în cadrul orînduirii burgheze, stă factorul economic, Bălcescu constată, analizînd condiţiile epocii de la 1848, că problema libertăţii şi egalităţii dintre oameni nu se poate pune decît în strînsă legătură cu aceea a proprietăţii. Adept al proprietăţii private, el crede că în afara acesteia „libertatea şi egalitatea e* minciună"[21]. Pentru a fi într-adevăr liberi şi egali, românii, subliniază N. Bălcescu, trebuie să fie „proprietari de pămînt şi de capital". Făcînd din imensa majoritate a populaţiei, ţărănimea, o masă de mici proprietari, stăpîni deplini ai pămîntului, Bălcescu spera — în mod utopic, desigur — că va fi reintrodusă „egalitatea străbună de drepturi şi stări în ţările noastre"[22].

„Republica democratică" însemnează, aşadar, în concepţia lui N. Bălcescu, nu numai libertăţi şi drepturi politice, ci şi „democratizarea" pămîntului, a proprietăţii. Împroprietărirea cu pămînt a ţăranilor se relevă a fi pentru Bălcescu factorul esenţial care stă la baza organizării republicane şi, în acelaşi timp, garanţia libertăţilor publice. Numai sprijinindu-se pe această bază economică democraţia capătă o valoare reală. În această republică, democratică şi socială, oamenii devin nu numai liberi, ci şi, cum spune Bălcescu, „fraţi asociaţi la fapta unui progres comun"[23].

---

[16] *Ibidem*, p. 352.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 312.
* Inadvertenţă gramaticală în text.
[21] *Ibidem*,
[22] *Ibidem*, p. 254.
[23] *Ibidem*, p. 312.

Este meritul lui N. Bălcescu de a fi adîncit teza „democratizării" solului[24] şi a-i fi dat o valoare esenţială în ceea ce priveşte conţinutul „republicii democratice". O societate în care oamenii sînt liberi pentru că sînt proprietari, în care ţăranii sînt liberi pentru că stăpînesc pămîntul pe care-l muncesc presupune în mod exclusiv, în concepţia lui N. Bălcescu, existenţa unui sistem de organizare politică „fără domnie şi boierie". O asemenea interpretare dată sistemului republican de N. Bălcescu reprezintă doar unul dintre elementele cu care gîndirea social-politică românească a contribuit la dezvoltarea doctrinelor republicane şi socialiste ale vremii[25].

În gîndirea lui N. Bălcescu, cuprinsul conceptului de „republică democratică" este strîns legat, de altfel, de sensul pe care el l-a dat revoluţiei în dezvoltarea societăţii româneşti.

Analizînd semnificaţia evenimentelor de la 1821 în lucrarea *Mersul revoluţiei în istoria românilor* (Paris, 16 septembrie 1850), N. Bălcescu apreciază că este vorba de o revoluţie care a avut drept deviză *dreptatea*, revoluţie care a urmărit „ca tot românul să fie liber şi egal, ca statul să se facă românesc"[26]. Referitor la caracterul revoluţiei din 1848, Bălcescu arată că această revoluţie „nu se mai putea mărgini în sinteza de la 1821". Nu era suficient la această dată a voi, precizează el, „ca statul să se facă românesc, trebuia încă a dezlega problemul sărăciei poporului, a da o altă organizaţie proprietăţii, baza societăţii, a bogăţiei şi fericirei publice"[27]. De aceea revoluţia din 1848 a fost, conchide Bălcescu, „o revoluţie democratică şi socială".

Referindu-se la cea de-a treia revoluţie, „revoluţia viitoare", Bălcescu îşi exprimă convingerea fermă că aceasta nu numai că „nu se va mărgini a cere libertatea din afară, libertatea de sub domnirea străină, ci va cere unitatea şi libertatea naţională". Realizînd sinteza „dreptate-frăţie-unitate", ea va fi în acelaşi timp „o revoluţie naţională"[28].

O excelentă definire a procesului revoluţionar din ţările române dăduse N. Bălcescu în scrisoarea sa din 4 martie 1850, adresată lui A. C. Golescu. Pentru ca naţiunea română „să intre în plenitudinea drepturilor sale naturale", după „revoluţia democratică şi socială" de la 1848 urmau a se realiza alte două revoluţii : „o revoluţie a unităţii naţionale şi, mai tîrziu, a independenţei naţionale"[29].

Deşi sub raport istoric şi cronologic Bălcescu constată o succesiune, o separare a lor în timp, aceste revoluţii — concepţie semnificativă în ce priveşte valoarea ideii de revoluţie în gîndirea lui social-politică şi filozofică — sînt indestructibil legate între ele, sînt laturile aceluiaşi proces revoluţionar. Astfel, deşi istoriceşte, aşa cum arată Bălcescu, „revoluţia democratică şi socială" din 1848 precede „revoluţiile unităţii şi indepen-

---

[24] Vezi G. Zane, *Introducere* la N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondenţă*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964.

[25] Idem, *L'idéologie révolutionnaire dans les Principautés Roumaines et le socialisme prémarxiste à l'époque de 1848*, în „Revue de Sciences Sociales", serie psychologie-philosophie, 1962, nr. 2.

[26] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, p. 312.

[27] *Ibidem*, p. 310.

[28] *Ibidem*.

[29] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondenţă*, p. 277—278.

denței naționale", realizarea unei adevărate „republici democratice",conchide el, nu este posibilă decît numai atunci cînd lupta armată „va mîntui națiia de apăsarea străinilor și o va reîntregi în libertatea și unitatea sa"[30]. Numai atunci, arată Bălcescu, „adunarea poporului, Constituanta, va putea să realizeze în pace toate reformele politice și sociale de care el are nevoie și să constitueze domnirea democrației"[31].

Pentru Bălcescu, revoluționarul și cărturarul care și-a închinat viața pînă în ultima clipă patriei, idealul suprem este a crea „o națiie de frați, de cetățeni liberi"[32]. „Republica democratică", așa cum este concepută de Bălcescu, trebuia să întrupeze pe planul realităților românești acest ideal.

Dragostea fierbinte pentru popor și dezgustul pentru despotism și tiranie străbat de la un capăt la altul opera social-politică a lui Bălcescu. Antiteza popor-stăpîni îi prilejuiește observații valoroase cu privire la istoria poporului nostru în epoca feudalismului. Bălcescu detestă „prigonirea de multe veacuri a claselor de jos de către cele de sus"[33] și ajunge la binecunoscuta concluzie că „nu munca, nici rodul ei, ci un șir de spoliații succesive sînt originea proprietăților mari în țările noastre, sînt titlurile stăpînitorilor de azi ai pămîntului"[34].

Pe această cale a luat naștere, observă Bălcescu, „acea monstruozitate socială ca o țară întreagă să robească la cîteva individe"[35]. Societatea feudală îi apare istoricului și patriotului român ca o „monstruoasă clădire de tiranii puse una asupra alteia și toate rezemate și apăsînd pe popor, pe țăranul muncitor"[36]. La 1 ianuarie 1847, în cuvîntarea ținută în localul Bibliotecii române din Paris, Bălcescu vorbește, referindu-se la situația din țară, de „cîrmuiri asupritoare, corupte, ipocrite, trăind prin ilegalități, fără altă regulă decît interesul lor"[37]. Aceste cîrmuiri, exploatînd fără milă poporul „și lăsîndu-se a fi esploatate și dînsele în folosul străinilor", nu pot fi, apreciază Bălcescu, decît „tirane către Patria lor, roabe către dușmanii ei"[38]. La rîndul lor, observă Bălcescu, „boierii mari sau mici, cari singuri reprezentează puterea țării", în străduința de a-și menține această „supremație", supuși celor mari, ei devin în același timp „despoți către cei mai mici"[39].

Dar acest sistem suprapus de tiranii care se sprijină pe instituția monarhiei absolute, care generează atitudini absolutiste și tiranice de la cei mai mari pînă la cei mai mici, poate fi înlăturat. Făcînd din revoluție un crez sfînt, Bălcescu privește cu optimism viitorul. El este încredințat că jertfele nu sînt niciodată zadarnice : „...Prin lucrare și jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndește cunoștința drepturilor și a datoriilor

[30] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, p. 312.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*, p. 112.
[33] *Ibidem*, p. 144.
[34] *Ibidem*, p. 253.
[35] *Ibidem*, p. 254.
[36] *Ibidem*, p. 308
[37] Cornelia Bodea, *Bălcescu inedit. Fragmente din Cuvîntarea ținută la 1 ianuarie 1847 în localul Bibliotecii române de la Paris*, în „Contemporanul", din 20 iunie 1969, p. 8.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.

sale"[40]. Îndemnînd la curaj şi bărbăţie, el crede că se apropie ziua dreptăţii, „în care se vor ridica popoarele ca să mături rămăşiţa tiranilor de pe suprafaţa pămîntului"[41].

Convins că „acele naţii unde un mic număr de cetăţeni îşi întemeiază puterea şi fericirea lor pe robirea gloatelor"[42] vor pieri, Bălcescu preconizează ca soluţie menită să impună republica democratică *insurecţia maselor populare*, în care vede „un drept legitim al popoarelor chinuite"[43]. Speranţa celor mulţi într-o viaţă mai bună, arată el, se află în propria lor forţă : „În zadar veţi îngenunchea şi vă veţi ruga pe la porţile împăraţilor, pe la uşile miniştrilor lor. Ei nu vă vor da nimic, căci nici vor, nici pot. Fiţi gata, dar, a lua voi, fiindcă împăraţii, domnii şi boierii pămîntului nu dau fără numai aceia ce smulg popoarele"[44].

Ideea lui N. Bălcescu privind organizarea maselor într-o republică democratică este strîns legată, după cum observăm, de întreaga lui gîndire social-politică. De-a lungul activităţii sale revoluţionare, el s-a dovedit consecvent în demascarea instituţiei monarhiei, în combaterea absolutismului şi tiraniei, militînd pentru un sistem de organizare politică menit să consacre suveranitatea poporului. Participant pe baricade la revoluţia din Paris din februarie 1848, el trăieşte clipe de fericire cînd vede cum monarhia franceză e zdrobită de revoluţie, cum „republica e proclamată de toţi"[45]. În timpul revoluţiei din ţară, toate faptele lui Bălcescu se desfăşoară sub semnul respectului nemărginit pentru suveranitatea poporului.

Desigur, ideile antiabsolutiste, antimonarhice şi republicane pe care le putem urmări în opera lui Bălcescu, care se pot degaja din activitatea lui revoluţionară, sînt larg răspîndite în ideologia progresistă a vremii şi le găsim şi la alţi fruntaşi ai generaţiei paşoptiste. C.A. Rosetti, de pildă, chiar în 1858, în plină bătălie pentru Unire, atunci cînd se punea problema definirii sistemului de conducere politică a noului stat unitar avea să dezlănţuie o vie propagandă împotriva oricăror tendinţe de restaurare a practicilor despotice ale „vechiului regim"[46]. Pledînd pentru un sistem politic care să evite în orice caz acordarea de puteri absolute domnitorului ce urma să fie ales, el avea să amintească de „cruzimea" cu care domnul şi boierii refuzaseră lui Bălcescu intrarea în patrie într-un moment cînd îşi simţea sfîrşitul aproape[47].

Ideea „republicii democratice", republică pe care Bălcescu o dorea înălţîndu-se în patria sa şi care i-a ţinut trează conştiinţa revoluţionară pînă în ultima clipă a vieţii, este semnificativă pentru profunzimea gîndirii social-politice şi idealurile patriotice-revoluţionare ale lui Nicolae Bălcescu, a cărui aniversare prilejuieşte de fiecare dată omagiul de recunoştinţă al poporului nostru.

---

[40] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, p. 312.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 144.
[43] *Ibidem*, p. 309.
[44] *Ibidem*, p. 312.
[45] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondenţă*, p. 86.
[46] Vezi articolele sale din „Românul" nr. 62, din 7—19 august 1858, p. 2—3 ; nr. 64, din 14—26 august 1858, p. 2, ş. a.
[47] „Românul", nr. 77, din 29 septembrie—11 octombrie 1858, p. 2.

NICOLAE BĂLCESCU ȘI ISTORIOGRAFIA ROMANTICĂ

DE

NICOLAE LIU

Reprezentînd unul dintre momentele de răscruce ale culturii europene moderne, romantismul a obținut incontestabil cele mai răsunătoare succese în domeniul literaturii. Ceea ce l-a determinat, probabil, pe Victor Hugo să-l definească drept „La Révolution Française faite littérature". Dar „era romantică", cum va fi etichetată mai tîrziu prima jumătate a veacului trecut, nu afectează mai puțin nici alte domenii ale cunoașterii.

În științele sociale, rezultatele cele mai semnificative au fost obținute de istoriografie. În special școala istorică franceză cunoaște în această epocă un avînt deosebit. Într-o evoluție de mai bine de trei decenii pot fi distinse aici două etape : prima, reprezentată de creația relativ echilibrată a romanticilor afirmați înainte de revoluția din 1830 : Guizot, Thiers, Augustin Thierry, iar cea de-a doua de mesianismul pașoptist al lui Jules Michelet și Edgar Quinet. Dar istoriografia romantică franceză a avut predecesori și emuli în istoriografia germană. De asemenea sînt de menționat succesele obținute în această direcție de istorici din Anglia, Italia, Spania, Polonia, Rusia sau din sud-estul Europei.

De altfel trebuie să amintim că una dintre trăsăturile definitorii ale romantismului ca fenomen de cultură este istorismul. Viziunea sau tematica istorică n-au cunoscut, poate, niciodată o asemenea autoritate în cele mai variate domenii de activitate spirituală. Realizările obținute în această direcție nu numai că generează o atmosferă propice dezvoltării științei istoriei, dar o condiționează dialectic. Astfel romanele de evocare istorică ale lui Walter Scott, de pildă, sau cercetările asupra filozofiei istoriei ale romanticilor germani, ale lui Hegel, atașat curentului prin unele trăsături fundamentale, sau ale predecesorilor săi Herder și Vico și-au exercitat influența nu numai asupra oamenilor de artă sau asupra unor gînditori sociali ca J. P. Proudhon și Pierre Leroux, ci și asupra unor istorici ca Thierry, Ranke, Michelet sau Quinet.

Rev. filoz., **16**, 9, p. 1129–1138 București, 1969

★

În viața culturală din țările române, așa cum rezultă din investigațiile noastre, conceptul de *romantic* și-a făcut apariția încă de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea în scrierile unor cărturari greci aduși de la Constantinopol de administrația fanariotă. Înțelesul său era, ca și în Franța epocii, acela de „romanțios". De altfel, după opinia multor cercetători, acestei administrații i s-ar datora faptul că, dintre marile culturi europene, aceea care-și impune cu autoritate influența în Principatele Române începînd din veacul amintit este cea franceză. Astfel, ca să dăm un exemplu, bătrînul boier Alexandru Calfoglu, fost sluger, mare comis și caimacam al Craiovei, ridiculiza în versurile scrise pentru nepotul său la 1794, deci în timpul revoluției franceze, pe „tinerii romantici, boierii luminați", care sub influența emigranților francezi improvizați în profesori încep să-și însușească „dogmele" (!) ateismului și ale libertății, lăudîndu-se „că sînt elevi ai lui Mirabeau, Rousseau și Voltaire/deși nu-i înțeleg și nici nu i-au citit vreodată"[1].

Limitele orizontului cultural și ideologic al fostului înalt demnitar fanariot explică într-un fel confuzia dintre iluminism, acțiune revoluționară și romanțiosul definit prin romantic. Dar nu e mai puțin adevărat că versurile sale didactice consemnează, printre altele, îngrijorarea boierimii înalte retrograde în fața infiltrării, an de an mai profundă, a operei în același timp iluministe și preromantice a lui J.J. Rousseau. Alături de ea acționează la începutul veacului trecut lectura sau reprezentația dramatică, în traducere sau original, a creației lui Goethe și Schiller din perioada *Sturm und Drang* sau a lui Gessner, Young, Volney, Bernardin de Saint-Pierre și Chateaubriand. Ideile unui Herder asupra istoriei, ca și culegerea sa din lirica popoarelor, îngrijită în a doua ediție de istoricul preromantic elvețian Johann Müller, citat ca autoritate de M. Kogălniceanu sau de G. Barițiu, nu sînt nici ele necunoscute.

Primul șoc puternic produs în cultura românească de curentul romantic datează din 1825, data apariției traducerii *Meditațiilor* lirice ale lui Lamartine. Versiunea aparținea lui Ion Heliade-Rădulescu, viitorul profesor al lui Nicolae Bălcescu la Colegiul Sf. Sava și unul dintre conducătorii spirituali ai generației sale. Deși, în fond, toată viața un iluminist cu unele accente conservatoare, chiar atunci cînd își îmbracă ideile în haina socialismului utopic, Heliade se apropie temperamental de romantism și se află, prin traduceri, editări sau prin materialul informativ publicat, în primele rînduri ale acțiunii de popularizare a realizărilor occidentale și autohtone ale noii orientări. Exemplul său este stimulator. Pînă și Gh. Asachi sau G. Barițiu, refractari la început, fac în paginile publicațiilor conduse de ei un loc mai mare sau mai mic curentului. Dar dacă în Transilvania influența Școlii ardelene de esență iluministă rămîne totuși atotputernică, în celelalte țări române, aflate într-un contact tot mai susținut, direct sau indirect, cu Parisul și cu alte centre occidentale de efervescență

[1] Vezi traducerea *Versurilor morale* ale lui Al. Calfoglu, adresate „nepotului său din București", în „Buciumul român", Iași, III (1882), p. 333—342, 409—415, 459—463, 511—516 și 524—533. Relații asupra originalului grec la A. Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, 1946, p. 63 și urm.

romantică, noua orientare devine dominantă în rîndurile tineretului intelectual şi ale viitorilor conducători paşoptişti. Mulţi dintre aceştia, ca Gr. Alexandrescu, convertit de la clasicism, D. Bolintineanu, Cezar Bolliac, Ion Ghica, I. Voinescu II, C.A. Rosetti, iar în Moldova Alecu Russo sau Vasile Alecsandri, sînt prietenii şi tovarăşii de luptă ai lui Nicolae Bălcescu.

Aşadar, romantismul românesc a apărut alături de iluminism ca o nouă expresie a ideologiei liberale sau revoluţionare, şi şi-a găsit înainte de 1848 cea mai largă răspîndire în Muntenia. În schimb, moldoveanul Mihail Kogălniceanu a fost acela care, dîndu-i prin revistele sale „Dacia literară" şi „Propăşirea" o bază teoretică şi un îndreptar de acţiune naţională, a pus, după expresia lui Nicolae Iorga, „bazele romantismului sănătos şi învietor"[2]. Istoric mai întîi şi apoi scriitor şi teoretician al culturii, Kogălniceanu aduce pentru prima oară din Germania, ca fost student al Universităţii din Berlin, principiul romantic al evoluţiei organice a prezentului din trecut, este primul care a înţeles legăturile strînse ale istoriei cu politica. Prin aceasta el se dovedeşte de fapt un bun discipol al foştilor săi profesori : Leopold Ranke, Karl von Savigny sau Eduard Gans, pe care îi urmează în ceea ce au ei mai înaintat şi de care îşi va aminti cu emoţie la sfîrşitul vieţii. De la cursul şi seminariile celui mai de seamă istoric german al vremii va fi deprins şi gustul pentru studiul critic al documentelor, iar din exemplul vastelor sale sinteze, dintre care apăruse recent o istorie a Germaniei în timpul Reformei şi era în curs de apariţie o istorie a Prusiei, curajul unei întreprinderi ca *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens*. De la fondatorul şcolii istorice în teoria dreptului a primit îndemnul studiului instituţiilor, la care istoricul român reflecta încă atunci cînd îşi începea propriul său curs la Academia Mihăileană şi care îl va determina, printre altele, să adăpostească cu bucurie în paginile „Propăşirii" debutul lui Nicolae Bălcescu. În sfîrşit, de la hegelianul Gans, cel care în chiar anii studiilor sale îngrijeşte publicarea postumă a prelegerilor de filozofie a istoriei ale lui Hegel (1837), pe care e sigur că le-a cercetat, reţine amintirea unui „liberalism în idei atît de larg, încît din toate părţile Germaniei şi chiar din alte ţări alergau cu miile studenţii ca să-i asculte vorbirea şi elocvenţa sa, dulce ca o melodie. Peste tot trebuie adăugată frecventarea directă a cercurilor aflate de pe atunci „în fruntea ideilor naţionale şi a reformelor sociale cari se răspîndiseră în toată Germania. Steagul lor era, înainte de toate, unirea patriei germane"[3].

Aici se cuvine să reamintim de certa influenţă timpurie a istoricului preromantic Johann Müller, discipolul lui Herder mult apreciat de doamna de Staël şi autorul unei celebre *Geschichte der Schweizer* în cinci volume, la care adăugăm pe aceea a preromanticului rus Nikolai Karamzin, autorul unei nu mai puţin cunoscute *Istorii a Rusiei* în 12 volume, amîndoi elogiaţi la deschiderea cursului de istorie naţională de la Academia Mihăileană.

---

[2] Apud. Şt. Zeletin, *Începuturile romantismului român*, în „Revista critică", Iaşi, II (1928), nr. 3, p. 148. Întregul articol al sociologului porneşte de la combaterea acestei idei, socotind că romantismul românesc, ca orice romantism, nu poate fi decît conservator şi contrarevoluţionar, deci n-a putut apărea decît după 1848, iar începuturile sale trebuie identificate cu junimismul. Se nega astfel existenţa istoric atestată a romantismului liberal, democrat sau revoluţionar, la noi ca şi în alte părţi ale Europei.

[3] Vezi *Discurs rostit la jubileul de 25 de ani ai Academiei* (1891), în M. Kogălniceanu, *Scrieri şi discursuri*, comentate de N. Cartojan, Craiova, f. a., p. 144, şi urm.

Nu trebuie totuşi să uităm că primul contact al lui M. Kogălniceanu în străinătate fusese cu cultura franceză şi că la întoarcerea în ţară se va integra vieţii culturale din Moldova, unde influenţa acesteia e dominantă. De altfel chiar şi din lucrările publicate în Germania, cum arăta acad. A. Oţetea, e evidentă însuşirea unor idei şi principii ale istoriografiei romantice franceze [4]. Astfel, în istoria amintită din 1837, el da luptei pentru desfiinţarea privilegiilor boiereşti o dublă semnificaţie, naţională şi socială, explicînd apariţia şerbiei, ca Augustin Thierry aceea a luptei de clasă în Anglia şi Franţa, prin cucerirea populaţiei băştinaşe de către elemente străine, care au despuiat-o de drepturile şi de libertăţile sale. Cel dintîi istoric român care condamnă unilateralitatea istoriei militare şi dinastice de pe poziţiile lui Michelet socotea, ca şi acesta sau Thierry, viaţa poporului „izvor al tuturor mişcărilor şi isprăvilor şi fără de care stăpînitorii n-ar fi nimica", cum se exprima el însuşi în celebrul *Cuvînt pentru deschiderea cursului de istorie naţională* (1843). Iar 9 ani mai tîrziu, în epoca reacţiunii de după înăbuşirea revoluţiei din 1848, prefaţa la primul volum din *Letopiseţele Ţării Moldovei, publicate pentru întîiaşi dată*, se încheia cu un lung citat din *Lettres sur l'Histoire de France* ale „marelui istoric francez" Augustin Thierry, în care acesta explica de ce s-a dedicat studiului istoriei „în acest timp de patimi politice", încheind sentenţios despre necesitatea păstrării demnităţii naţionale şi cetăţeneşti : „Căci, dacă nu este decît nenorocire de a fi împilat prin puterea împregiurărilor, este ruşine de a se arăta servil" [5].

Toate aceste influenţe nu fac decît să potenţeze originalitatea sintezei şi proporţiile aportului adus de M. Kogălniceanu ca promotor al orientării naţionale şi sociale în viaţa culturală şi artistică şi unul dintre militanţii de frunte pentru transformarea structurală a societăţii feudale în spiritul intereselor populare şi ale noii clase în ascensiune, ca întemeietor, împreună cu N. Bălcescu, al şcolii istorice româneşti.

★

Mai tînăr numai cu doi ani decît confratele său de peste Milcov, personalitatea nu mai puţin strălucită a istoricului muntean s-a afirmat relativ tîrziu faţă de acesta. Cauza a fost în special deosebirea de stare socială şi materială, care nu i-a permis lui Bălcescu să studieze în şcolile înalte ale Apusului şi a făcut din el, în fond, cum recunosc contemporanii, un autodidact.

Sînt bine cunoscute amintirile lui Ion Ghica, prietenul şi fostul coleg de la Colegiul Sf. Sava, despre pasiunea sa pentru investigaţia istorică, dezvoltată în copilărie şi adolescenţă prin studiul direct al izvoarelor istoriei naţionale, într-un moment în care primul profesor de istorie titular, cărturarul iluminist ardelean Florian Aaron, de-abia începea un curs

[4] Influenţa istoriografiei romantice franceze asupra lui Kogălniceanu a preocupat adesea pe acad. A. Oţetea, ca de altfel şi aceea asupra lui Bălcescu. Ultima dată în cadrul cursurilor de vară de la Sinaia (cf. A. Oţetea, *Nicolae Bălcescu*, Bucureşti, 1967, p. 7 şi urm.).

[5] Textul reprezenta traducerea paragrafului iniţial din *Lettre première*, după ed. V, Paris, 1836.

de istorie universală[6]. Mai tîrziu, după întoarcerea lui Ion Ghica de la studii din Franţa şi probabil după ieşirea lui Bălcescu din închisoare ca participant la conspiraţia lui Filipescu, aceleaşi amintiri vorbesc de „zile întregi" petrecute „în studiul documentelor adunate de repauzatul căpitan Cornescu Olteniceanu", cel ale cărui cărţi vechi româneşti vor constitui în 1867 baza colecţiilor Academiei. În sfîrşit, după aceleaşi mărturii, viitorul istoric studiase din copilărie pînă la vîrsta de 20 de ani pe marii istorici ai antichităţii clasice (ceea ce a determinat pe un autor recent să caute pretutindeni în opera lui „sigiliul Romei"[7]), cercetase „cu dinadinsul" celebra istorie romană a lui Gibbon, probabil în versiune franceză, şi, deoarece „predilecţiunea lui era cu deosebire ... pentru partea militară a istoriei", pusese pasiune în abordarea „scrierilor generalului Jomini (scris Jomigny) asupra strategiei" şi în studierea „campaniilor lui Napoleon şi ale lui Frederic cel Mare", probabil în interpretarea aceluiaşi[8].

Desigur, indicaţiile puţine şi unilaterale ale lui Ion Ghica din Scrisori către Vasile Alecsandri, asupra lecturilor şi preferinţelor lui Bălcescu în domeniul istoriei universale nu trebuie puse pe seama caracterului autodidact al pregătirii lui sau a unei anume independenţe în formarea sa spirituală. Aplecarea asupra capodoperelor istoriografiei clasice şi asupra scrierilor istoricului iluminist englez Edward Gibbon, la care trebuie adăogată, fără îndoială, capodopera lui Montesquieu, tradusă în româneşte încă din 1830, precum şi *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* de Petru Maior, toate menţionate în opera lui Bălcescu, consemnează evident rezultantele directe ale educaţiei primite la Colegiul Sf. Sava şi ale atmosferei iluministe dominante acolo. Exagerarea acestei influenţe poate duce însă la interpretări eronate ale operei şi personalităţii lui Bălcescu, ca în recenta lucrare de proporţii dedicată gîndirii sale economice, în care îl găsim subordonat exclusiv „spiritului iluminismului" şi în care sînt ignorate orice elemente romantice[9].

E drept că indicaţii precise în legătură cu aceste elemente în preocupările şi gîndirea elevului sau ale iuncerului Bălcescu nu există. Nu trebuie să uităm însă că încă din această vreme el se manifestă ca un temperament pasional şi receptiv, înzestrat cu o curiozitate mereu vie, şi că bibliotecile publice sau particulare (printre ele chiar şi aceea a colegiului Sf. Sava, deschisă pentru „secţia franceză" în 1836), librăriile şi cabinetele de lectură dau o tot mai mare importanţă producţiei romantice străine şi autohtone, nu numai literare. Faţă de fostul profesor de la Sf. Sava, I. Heliade-Rădulescu, a cărui contribuţie deosebită la difuzarea romantismului am amin-

[6] De altfel singurul curs de istorie pe care Bălcescu l-a urmat la Sf. Sava, cum atestă şi cererea sa din 1838 pentru primirea în cadrele armatei. Argumentarea încercată recent, în sensul influenţei consultării cursului tipărit de istoria românilor al lui Fl. Aaron din 1835—1838, nu schimbă datele problemei, întrucît studierea lui s-a putut face numai ulterior şi în particular.

[7] Exagerarea este evidentă. Cf. Gr. Tănăsescu, *Sigiliul Romei în opera lui Bălcescu*, în „România literară" din 3 iulie 1969, p. 12.

[8] Presupunerea noastră se bazează pe prestigiul excepţional de care se bucura în cercurile de specialiate generalul de origine elveţiană Henri Jomini (1779—1869), afirmat în Franţa şi în Rusia nu numai ca strateg, dar şi ca istoric militar, lucrările sale fiind utilizate pînă după moartea sa în învăţămîntul militar superior din întreaga Europă.

[9] Cf. Sultana Sută-Selejan, *Gîndirea economică a lui Nicolae Bălcescu*, Bucureşti, 1967, p. 165 şi urm.

tit-o, nutreşte, încă sentimentul de respect, aprecierii acestuia datorîndu-i, la rîndul său, accesul la fondurile Arhivelor Statului. În sfîrşit, prietenul şi fostul său coleg din armată, maiorul I. Voinescu II, îşi aminteşte de el în 1852 ca de un tînăr studios, singuratic, folosind orele ce-i prisoseau după împlinirea datoriilor slujbei pentru lectura în special a istoriei, dar înzestrat cu o imaginaţie bogată şi o memorie excepţională : „L-am auzit însine, în multe rînduri, să recite sute de versuri" ca atunci „cînd ar fi cetind într-o carte" [10]. Aceeaşi pasiune pentru poezie, de natură romantică, îl va determina pe Bălcescu, la epoca maturităţii sale ştiinţifice, să conceapă *Istoria românilor sub Mihai-vodă Viteazul* ca pe un „poem istoric" în proză, folosind ca exerciţiu, printre altele, notarea unor expresii sau metafore din poemul *Don Juan* de Byron şi mai tîrziu să asigure ca un testament apariţia *Cîntării României* [11].

Trebuie să subliniem aici că poezia şi literatura beletristică, arta în general către care se îndreaptă gusturile sale sînt cele de evocare istorică sau cu tematică socială şi atitudine democratică. Astfel în notele manuscrise din *Don Juan* am identificat pasaje din cărţile 7 şi 8 ale poemului unde erau satirizaţi favoriţi ai Ecaterinei a II-a, ca Potemkin, şi vestejite sîngeroasele războaie de cucerire, ca acela din 1787 — 1791. De aceea programul „Daciei literare" şi al „Propăşirii" vor găsi în Bălcescu un entuziast susţinător, el căutînd să încurajeze pe orice căi, la rîndul său, creaţia originală de inspiraţie naţională, social-politică sau istorică.

Tot de la începutul deceniului al patrulea sau la începutul deceniului al cincilea datează şi primele influenţe ale lui Kogălniceanu asupra propriilor sale preocupări istorice, asupra formării personalităţii sale ştiinţifice. În urma studiului repetat şi aprofundat al *Istoriei Valahiei* din 1837, confruntată cu cronici şi cu alte izvoare, au rezultat nu numai bogatele adnotări ale lui Bălcescu, publicate de Virgil Cândea în 1957 [12], dar şi precizarea ideilor şi dezvoltarea metodei critice a viitorului istoric muntean. Cea mai importantă idee reţinută cu acest prilej de la Kogălniceanu este în legătură cu existenţa în masele populare a unui „instinct" care „ne trompe jamais". Ideea va reapărea într-o formă foarte apropiată peste mai bine de un deceniu în *Question économique des Principautés Danubiennes* şi într-o formulă modificată şi amplificată încă din 1845 în finalul biografiei *Spătarul Ion Cantacuzino*. Dezbaterea şi argumentarea ei fac obiectul a două capitole din *Le peuple* de Jules Michelet, celebra profesiune de credinţă romantică din preajma revoluţiei din 1848. Apariţia în 1846 a cărţii istoricului francez nu infirmă, cum lasă să se înţeleagă cercetătorul român al adnotărilor, influenţa acesteia asupra lui Nicolae Bălcescu. Dimpotrivă, faptul că ea vedea lumina tiparului într-un moment în care istoricul român sosea la Paris, ca şi argumentarea şi dezvoltarea unei idei scumpe acestuia, nu făcea decît să-i atragă atenţia asupra ei. De altfel, numeroase alte coincidenţe dintre opiniile exprimate de Michelet în lucrarea sa şi cele ale lui

[10] J. Voinescu, *Nicolae Balcesco* [Paris, 1852], p. 2 şi urm.

[11] Caracterizarea monografiei drept „poemă istorică" aparţine lui Bălcescu însuşi, care o anunţă astfel lui V. Alecsandri la 1 octombrie 1847. Însemnările inedite din poemul lui Byron, în ms. rom. 81, f. 109—110 de la Biblioteca Academiei.

[12] Virgil Cândea, *„Histoire de la Valachie" de M. Kogălniceanu*, adnotată de N. Bălcescu, în „Studii şi cercetări de bibliologie", II (1957), p. 71—136.

Bălcescu din lucrările de mai tîrziu, studiate cu atenţie de profesorul clujean Ion Breazu în 1935, vin să confirme afirmaţia noastră [13].

Există în lucrarea lui Kogălniceanu din 1837 şi alte idei comune romanticilor pe care Bălcescu şi le însuşeşte şi le dezvoltă, de pildă aceea a interdependenţei dintre rezolvarea deziderateloг naţionale şi asigurarea libertăţii, a independenţei. După cum există idei romantice cu care nu se va declara de acord, cum e aceea a apariţiei contradicţiilor de clasă din Muntenia şi din Moldova printr-o „concuistă" originară.

În sfîrşit, *Cuvîntul pentru deschiderea cursului de istorie naţională* sau *Introducţie* la prima publicaţie de cronici şi documente „Arhiva românească" îi oferă în anii 1840 — 1843 din nou lui Bălcescu viziunea poporului ca erou principal al istoriei şi-l întăreşte în cultul romantic pentru această „carte a cărţilor" şi „evanghelie a naţiunilor". Din aceleaşi lucrări ale predecesorului său se inspiră el, în primul rînd, cînd aproape îl parafrazează în *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea Principatului Valahiei pînă acum*, în paragraful introductiv, sau cînd întreprinde împreună cu A. T. Laurian din 1845 publicarea „Magazinului istoric pentru Dacia", recunoscut de altfel de Kogălniceanu drept continuator al publicaţiei sale. Dar nu e mai puţin adevărat că Kogălniceanu a fost la rîndul său influenţat de romantismul şi realizările lui Nicolae Bălcescu [14]. Mai mult, în introducerea cursului din 1828 asupra istoriei civilizaţiei europene, din care primele capitole apăreau în 1844 — 1846, şi în „Curierul de ambe sexe", Fr. Guizot, cel mai cunoscut dintre istoricii francezi ai vremii în toate ţările române, sublinia şi el de la început necesitatea prezentării istoriei în toată complexitatea faptelor şi a documentării cît mai complete. După cum nu poate să-i fi rămas necunoscută lui Bălcescu nici vasta campanie iniţiată de acesta în timpul guvernării sale pentru descoperirea şi adunarea tuturor documentelor privind istoria Franţei sau succesele remarcabile ale eforturilor depuse în ce priveşte publicarea şi asigurarea cadrelor necesare studierii lor, eforturi continuate de Villemain şi Thiers [15]. Cît despre stabilirea izvoarelor istorice care urmau să fie publicate sau studiate în „Magazin istoric pentru Dacia", istoricul român a utilizat, după propria-i mărturie, experienţa fraţilor Grimm şi a lui Jules Michelet din „scrierile lor asupra originii dreptului german şi francez" [16], cu alte cuvinte din lucrările *Deutsche Rechtsaltherthürmer* (1816) a celor dintîi şi *Les origines du droit français* (1837) a celui din urmă. Aşa se explică de ce poeziile şi tradiţiile populare ocupă în spiritul şcoalei romantice primul loc din lista surselor documentare analizate în al său *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor*.

Dacă despre contactul direct al lui Nicolae Bălcescu cu opera unor Barante, Villemain, Mignet, Quinet sau Augustin Thierry ne lipsesc in-

[13] Cf. Ion Breazu, *Michelet şi românii*, Cluj, 1935, cap. VI. Cuvîntarea lui N. Bălcescu rostită la 1 ianuarie 1847 în cadrul Societăţii studenţilor români din Paris, comunicată recent de Cornelia Bodea în nr. 3 al revistei „Studii" şi în „Contemporanul" din 20 iunie, cuvîntare de al cărei conţinut am luat cunoştinţă după redactarea lucrării de faţă, reconfirmă categoric justeţea observaţiilor noastre prin citate din *Le peuple*.

[14] Citäm ca exemplu reluarea afirmaţiilor lui Bălcescu din *Puterea armată* în introducerea la *Fragments tirés des chroniques moldaves et valaques*, Jassi, 1845.

[15] Despre desfăşurarea şi rezultatele acestei vaste campanii, vezi L. Halphen, *L'histoire de France depuis cent ans*, Paris, 1914, p.

[16] N. Bălcescu, *Opere*, tom. I, partea 1, ediţie critică de G. Zane, Bucureşti, 1940, p. 108.

formațiile (deși ei figurează în această epocă cu principalele lor lucrări în biblioteca de la Sf. Sava, ale cărei colecții au fost consultate fără îndoială[17]), în schimb dintr-o scrisoare trimisă la 19 aprilie 1846 lui Costăchiță Filipescu aflăm întîmplător despre prezența în biblioteca sa personală a unei *Histoire de Thiers* (identificată de prof. G. Zane drept *Histoire de la Révolution Française*, ed. 22, t. I — II, Bruxelles, 1844[18]). Împrumutată prietenului său, Bălcescu o cerea acum de urgență înapoi împreună cu altele. Ea fusese cumpărată, probabil, de la librăria lui C.A. Rosetti și E. Winterhalder, de ale cărei servicii și de ai cărei furnizori se va servi și în străinătate, cu ai cărei conducători împărtășea aceleași convingeri revoluționare și în catalogul pe 1846 al căreia lucrarea lui Thiers poate fi regăsită, alături de *Histoire générale de la civilisation en Europe* și *Histoire de la Révolution en Angleterre* de Guizot, *Histoire de Cromwell* a lui Villemain sau *Allemagne et Italie* de Quinet. Prin intermediul „cabinetului de lectură" al librăriei, lucrările franceze puteau fi și numai împrumutate pe timp limitat în schimbul unei taxe[19].

În cadrul operei lui Thiers, lucrarea dedicată revoluției franceze reprezintă poziția științifică și politică-socială cea mai avansată. Cartea e impregnată de un romantism liberal și uneori revoluționar sub impresia proaspetei activități a autorului în mișcarea carbonară. Dezvoltarea societății e explicată, ca și rolul partidelor sau al personalităților, în lumina „necesității", a legilor istorice inexorabile, care sînt, e drept, ca și la Bălcescu, afirmate drept expresie a voinței providenței. Apare problema luptei de clasă. Sînt subliniate necesitatea dictaturii iacobine și inevitabilitatea violenței revoluționare. Dar mai presus de toate Thiers a făcut din lucrarea sa o amplă lecție de strategie și de tactică politică, fiind primul istoriograf al revoluției franceze care ia în considerație faptele în funcție sau din punctul de vedere al utilității lor tactice. Toate acestea, precum și concepția complexă asupra misiunii istoricului, care „trebuie să fie rînd pe rînd poet dramatic, moralist, publicist, economist, tactician", în care scop Thiers ia pentru lucrarea sa lecții de finanțe și de economie sau de artă militară printre alții de la generalul Jomini, dar și calitățile stilului simplu, serios, bărbătesc, deși în același timp emoționant și plin de culoare romantică, în opoziție cu idealul clasicist iluminist, vor produce o puternică influență asupra activității ulterioare a istoricului Bălcescu.

În vara anului 1846 N. Bălcescu pleca în străinătate în împrejurările cunoscute, unde va rămîne, cu excepția anilor participării la revoluția de la 1848 din Muntenia și din Transilvania, pînă la moarte.

Nu insistăm asupra activității sale social-politice din această vreme, deși aceasta îi permite să cunoască personal pe Lamartine, autorul unei *Histoire des Girondins* (1847) și conducătorul politicii externe franceze după revoluția din februarie, sau pe socialistul utopic Louis Blanc. Autor al unei discutate *Histoire de la Révolution Française*, în care era reabilitat ca

---

[17] Vezi situația fondurilor bibliotecii pînă în 1846 din catalogul publicat de I. Genilie în 1847.

[18] Cf. N. Bălcescu, *op. cit.*, vol. IV, București, 1967, p. 473.

[19] Despre relațiile lui Bălcescu cu librăria C. A. Rosetti & Winterhalder, vezi și Nicolae Liu, *N. Bălcescu, E. Winterhalder și biblioteca „Magazinului istoric"*, în „Studii și cercetări de bibliologie", II (1957), p. 137—165.

exprimînd interesele maselor regimul Terorii și figura lui Robespierre, Louis Blanc e și inițiatorul comisiei pentru „organizarea muncii" de la palatul Luxemburg, considerată a fi servit drept model comisiei proprietății în timpul revoluției de la 1848 din Muntenia [20]. Aceleași preocupări îi facilitează aprofundarea romantismului social al unor Lammennais și Pierre Leroux, a cărui influență e vizibilă în *Istoria românilor sub Mihai-vodă Viteazul* [21].

Am arătat că anul sosirii și stabilirii în Paris a lui Bălcescu coincide cu acela al apariției cărții lui Michelet *Le peuple*, care a jucat un rol important în pregătirea evenimentelor de la 1848. Coincidența unor idei și cunoștințele pe care le deținem despre mecanismul general al gîndirii istoricului român ne fac să credem că a citit-o cu atenție. Poporul care muncește și suferă, nu burghezia, se află în centrul cărții lui Michelet, ca și în concepția lui Bălcescu. Chiar și mesianismul său ni se pare că are mai multe puncte de contact cu acela al istoricului francez decît cu creștinismul social nebulos al unui Lammennais. Aceeași apropiere ideologică, putînd fi urmărită și în unele soluții pentru rezolvarea contradicțiilor sociale ale prezentului, l-a determinat, desigur, pe istoricul român să studieze cu atenție primele volume apărute din *Histoire de la Révolution Française*, unde Michelet prezenta cu pasiune și deosebită forță epică rolul revoluționar al maselor populare din Paris. În sfîrșit, ecoul extraordinar de care se bucurau cursurile acestuia de la Collège de France, unde rămăsese singurul susținător de la catedră al idealurilor democratice și al drepturilor popoarelor asuprite la libertate și dreptate după interzicerea cursurilor prietenilor săi Mickiewicz și Quinet, l-a determinat și pe Bălcescu să participe la ele alături de alți viitori „căuzași" revoluționari.

La rîndul său, Jules Michelet va folosi în prezentarea făcută Principatelor Române din volumul *Légéndes démocratiques du Nord*, 1854, atît *Puterea armată la români*, cît și în primul rînd *Question économique des Principautés danubiennes*. El va regreta cu acest prilej dispariția prematură a lui Bălcescu, „eruditul de prim ordin", care „ar fi putut fi marele istoric al țării sale" [22].

Desigur, alături de opera lui Michelet au figurat printre lecturile din străinătate ale lui Nicolae Bălcescu și alte lucrări caracteristice istorio-

---

[20] După victoria revoluției în Franța, Bălcescu face parte din principalii organizatori ai unei manifestații omagiale în cinstea lui Lamartine ca președinte de onoare al Societății studenților români din Paris. Cît despre L. Blanc, îl cunoaște personal, după propria-i mărturisire, cu ocazia misiunii sale la Londra din 1850. Influența acestuia e însă indubitabilă mai dinainte, ca și cunoașterea concepțiilor saint-simoniste, fourieriste sau proudhoniste (cf. V. Maciu, *Activitatea istoriografică a lui Nicolae Bălcescu*, în „Studii și articole de istorie", I, 1956, p. 196).

[21] E bine cunoscut entuziasmul cu care Bălcescu relata, în discursul ținut în 1851 în fața „junimii române" din Paris și intitulat de Odobescu *Mișcarea românilor din Ardeal la 1848*, despre lecturile în comun ale tinerilor moți din armata lui Avram Iancu după versiunea românească a unor pagini din *Paroles d'un croyant* (cf. N. Bălcescu, *op. cit.*, I, p. 129). Tot Bălcescu amintește în raportul său din 11 decembrie 1849 despre legăturile personale ale lui Lamennais cu emigrația română din Paris (*ibidem*, vol. IV, p. 242 și urm.). Cît despre Pierre Leroux, aluzia la celebra sa „triadă" în scrisoarea din 6 mai 1850, dar mai ales însemnarea în vederea lecturii, printre notele cu privire la Mihai Viteazul, a uneia dintre principalele lucrări ale socialistului utopic, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, tom. I—II, Paris, 1840, nu ni se par mai puțin semnificative (cf. B. A. R., ms. rom. 81, f. 59[r]).

[22] Cf. *op. cit.*, p. 305.

grafiei romantice, unele aparţinînd lui Thierry, Mickiewicz sau Quinet (ultimii cunoscuţi de asemenea ca prieteni ai românilor) [23], altele poate lui Guizot, din care se păstrează printre manuscrisele inedite ale istoricului român cîteva însemnări [24]. Tot aici e notat pentru a fi utilizat în prima monografie istorică românească portretul lui Rudolf al II-lea dintr-o versiune franceză a *Istoriei războiului de treizeci de ani* de Friedrich Schiller [25]. Iar în introducerea la *Istoria românilor sub Mihai-vodă Viteazul* e citat un amplu pasaj din *Istoria universală* a istoricului liberal italian Cesare Cantù, în care iluminismul se înfrăţeşte cu romantismul [26].

Ne oprim însă aici cu investigaţiile noastre pentru a nu pătrunde pe pămînt nesigur. Cît despre o confruntare sistematică a operei şi gîndirii lui Bălcescu cu romantismul istoric european, ea pretinde proporţiile unui studiu.

De altfel, exemplele ni se par suficiente pentru a conchide că, ţinînd seama de baza culturală iluministă şi de unele elemente ale istoriografiei viitorului, istoriografia pozitivistă, Nicolae Bălcescu rămîne, ca şi Mihail Kogălniceanu, un istoric romantic şi, împreună cu acesta, cel mai de seamă reprezentant al istoriografiei romantice româneşti.

---

[23] Deşi neatestat documentar, contactul cu creaţia lui Augustin Thierry ni se pare neîndoielnic, ca şi influenţa ei, chiar dacă considerăm exagerată afirmaţia primului biograf al istoricului român, care vedea în acesta „un discipol fidel profesorului său", iar în multe pagini inspiraţia directă din operele istoricului francez (cf. Gr. Tocilescu, *Nicolae Bălcescu, Viaţa, timpul şi operele sale. 1819—1852*, Bucureşti, 1876, p. 53), sau dacă nu putem accepta părerea unui alt biograf cunoscut că *Istoria muncitorilor plugari*, probabil *Despre starea soţială a muncitorilor plugari...*, apărută în 1846, ar fi putut fi determinată în vreun fel de *Histoire su thiers-état*, publicată de Thierry în 1853 (cf. P. P. Panaitescu, *Contribuţii la o nouă biografie a lui N. Bălcescu*, în „Convorbiri literare", LIV (1922), p. 781, ulterior şi în volum). În ce priveşte cunoaşterea operei lui A. Mickiewicz, mesianismul poetului şi istoricului polon revoluţionar n-a fost, desigur, străin de concepţia istorică a lui Bălcescu. O atestă şi recomandarea făcută de acesta din Sibiu, la 22 noiembrie 1848, lui P. Bataillard pentru consultarea cărţii *L'eglise officielle et le messianisme* de Mickiewicz, pe care o avea, probabil, în biblioteca sa. În sfîrşit, despre raporturile emigranţilor români revoluţionari cu Edgar Quinet şi interesul soţiei acestuia, Hermiona, fiica lui Gh. Asachi, pentru starea sănătăţii lui Bălcescu, vezi I. Breazu, *Edgar Quinet et les Roumains*, Paris, 1928.

[24] B. A. R., ms. rom. 81, f. 104 v.

[25] Ibidem, f. 10 (note luate după ediţia din 1846, p. 23).

[26] N. Bălcescu, *Opere*, vol. II, *Istoria românilor sub Mihai-vodă Viteazul*.

RAPORTUL DINTRE LIBERTATE ŞI EGALITATE ÎN GÎNDIREA LUI N. BĂLCESCU

DE

GH. EPURE

Deşi ideile de libertate şi de egalitate nu s-au bucurat în opera lui N. Bălcescu de o tratare teoretică specială decît într-o măsură restrînsă[1], analiza consecventă a relaţiilor şi fenomenelor sociale ale epocii sale din perspectiva unitară a acestor principii, analiza problemelor sociale şi politice circumscrise organic sferelor lor, susţinerea şi teoretizarea transformărilor social-politice, economice şi naţionale care se înscriu pe linia realizării practice a cerinţelor acestor idei-principii şi le dau conţinut, le situează printre elementele de construcţie şi de dezvoltare a edificiului gîndirii sale, le transformă în coordonate teoretice de bază ale acesteia.

În opera sa, N. Bălcescu va conferi ideilor de libertate şi egalitate o valoare practică imediată, concepîndu-le ca principii ideologice şi politice fundamentale ale luptei revoluţionare antifeudale şi de eliberare naţională, analizîndu-le în strînsă legătură cu problemele cauzelor, ale caracterului şi obiectivelor acestei lupte şi, totodată, ca principii de organizare a vieţii sociale, determinări esenţiale, necesare ale relaţiilor sociale ale viitoarei societăţi. În abordarea lor, el le îmbogăţeşte însă din punct de vedere teoretic şi le ridică pe o treaptă superioară în raport cu gîndirea iluministă.

[1] Aceasta o întreprinde în special în lucrări mai tîrzii, cu un caracter sintetic mai pronunţat, ca *Mersul revoluţiei în istoria românilor* (1850), *Trecutul şi prezentul* (1851) şi în lucrarea neterminată *Manualul bunului român* (în cuprinsul căreia elementele de împrumut, neasimilate suficient de Bălcescu, pot fi detaşate cu uşurinţă, ele neîncadrîndu-se organic concepţiei sale, aşa cum se conturează aceasta în lucrările originale). Bălcescu ne-ar fi oferit desigur, o analiză sociologică-teoretică şi a problemelor libertăţii şi egalităţii dacă ar fi realizat unul dintre proiectele sale împărtăşit lui A. G. Golescu printr-o scrisoare trimisă de la Belgrad la sfîrşitul anului 1848 (16 decembrie) : „Voiu să scriu un mic uvragiu în iarna aceasta : *Ideile revoluţiei române*" (N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondenţă*, ediţie critică de G. Zane, Edit. Academiei, 1964, p. 121). Despre acelaşi proiect vorbeşte şi într-o scrisoare către Ion Ghica din 4 ianuarie 1849, propunîndu-i acestuia să devină coautor (*ibidem*, p. 123). În notele de la finele volumului de *Corespondenţă* a lui Bălcescu, G. Zane arată că Bălcescu n-a publicat nimic şi nici printre manuscrise nu se găseşte vreo urmă despre o scriere cu acest titlu şi presupune că acest proiect ar fi fost realizat ulterior în lucrarea *Mersul revoluţiei în istoria românilor* (*ibidem*, p. 506).

Rev. filoz., **16**, *9*, p. *1139–1146*, Bucureşti, 1969

Contribuția lui N. Bălcescu în această direcție rezidă în principal în raportul pe care-l stabilește între cele două principii, în valoarea concretă pe care o atribuie celor doi termeni în corelația dată, precum și la conținutul ce-l asigură acestor revendicări, la natura transformărilor pe care le pune la baza realizării practice a cerințelor istorice concrete ale acestor principii.

Nici un alt gînditor din perioada pașoptistă nu a acordat o atenție egală celor două principii, *unității lor*, așa cum a făcut-o N. Bălcescu. Teza esențială a acestuia, care pune în termeni de principiu problema raportului dintre libertate și egalitate, exprimînd necesitatea abordării lor unitare, este următoarea : „Cea dintîi condiție a dezvoltării morale a unui stat, a existenții lui politice e libertatea popo[lu]lui și egalitatea de drepturi. Unde popolul nu e liber, unde egalitatea nu domnește, acolo nu e viață" [2]. Pentru N. Bălcescu, domeniul egalității se interferează în permanență cu domeniul libertății, se condiționează reciproc, formînd o unitate indestructibilă. Bălcescu a exprimat cu o deosebită claritate raporturile reciproce reale ale acestor două determinante ale vieții sociale, fapt evident mai ales în larga circulație pe care o conferă principiului *dreptății*, conceput ca *unitate a libertății și egalității* (deseori conceptul de dreptate este considerat și întrebuințat și ca sinonim cu cel de egalitate). Așa cum subliniază Bălcescu, „dreptatea coprinde în sine egalitatea (potrivirea), ca și libertatea (slobozenia)" [3]; „amîndouă izvoresc și se coprind în dreptate, căci cum ar putea fi ele drepturi firești, dacă dreptatea ... n-ar cere mai nainte decît toate ca oamenii să fie liberi și egali" [4]. Această idee este conținută chiar în termenii devizei societății „Frăția" : „Dreptate, frăție !", *prima formulare sintetică* a principiilor în numele cărora s-a ridicat poporul român în revoluția din 1848, ea fiind preluată ca deviză a revoluției din Țara Românească. Deviza societății „Frăția" prezintă un interes particular pentru descifrarea raportului dintre libertate și egalitate în opera lui N. Bălcescu, întrucît nu încape îndoială că el a avut cea mai mare contribuție în stabilirea programului și la formularea devizei societății respective, dacă nu cumva sînt opera sa exclusivă. Ion Ghica, unul dintre fondatorii societății, scria în acest sens : „Nicu Bălcescu, unul din cei trei șefi ai societății „Frăția", a fost apostolul și inițiatorul cel mai ager și mai zelos" [5]. Formularea programului și a devizei „Frăției" trebuie considerată astfel ca fiind *prima manifestare ideologică* sistematică a lui Bălcescu și totodată prima enunțare implicită a principiilor de libertate și egalitate în raporturile lor reciproce.

Deși concepute și abordate în unitatea lor, Bălcescu nu asigură o valoare egală celor două principii, idei. Referindu-se la sarcinile revoluției burghezo-democratice și relevînd notele definitorii ale ideologiei corespunzătoare, V. I. Lenin arăta că ideea egalității „este expresia cea mai completă, mai consecventă și mai categorică a sarcinilor" [6] acestei mișcări sociale, că „întreaga luptă împotriva rînduielilor medievale, împotriva feudalismului,

---

[2] N. Bălcescu, *Trecutul și prezentul*, în *Opere alese*, vol. I, București, E.S.P.L.A., 1960, colecția „Scriitori români", p. 245.

[3] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, E.S.P.L.A., București, 1960, vol. *Scriitori români*, p. 321.

[4] *Ibidem*, p. 332.

[5] I. Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri*, București, 1940, p. 510.

[6] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 15, București, Edit. politică, 1963, p. 231.

s-a desfăşurat sub lozinca « egalităţii »"[7]. Ideea egalităţii, în expresia ei radicală pentru momentul istoric dat, aşa cum s-a constituit în ideologia revoluţiei din 1848, în gîndirea reprezentanţilor săi cei mai avansaţi, exprimă, în unitate cu cea a libertăţii, cel mai complet esenţa şi profunzimea transformărilor burghezo-democratice ale societăţii feudale, lupta împotriva tuturor formelor de viaţă socială ale feudalismului, schiţează direcţiile principale ale progresului social al ţărilor române la mijlocul secolului al XIXlea.

Preeminenţa principiului egalităţii în raporturile sale cu cel al libertăţii — şi gîndirea lui Bălcescu ilustrează convingător acest fapt — rezidă în natura fenomenelor sociale la care se raportează, în perspectiva de investigare a vieţii sociale pe care o deschide. Dacă conceptul de *libertate* se referă la trăsăturile proprii, intrinseci ale activităţii umane, exprimă conţinutul raporturilor practice şi teoretice ale omului faţă de natură şi societate şi stabileşte condiţiile social-economice, politice şi gnoseologice de desfăşurare a acestei activităţi în conformitate cu legile obiective ale dezvoltării sociale în ansamblul ei, conceptul de *egalitate* investighează şi surprinde realitatea socială pe o altă dimensiune : el se raportează, în primul rînd, la structura socială, de clasă a unei societăţi date, exprimă poziţia concretă pe care o ocupă un individ, o clasă sau o pătură socială în cadrul structurii respective, pe baza raporturilor lor faţă de mijloacele de producţie, şi, pornind de aici, permite să se stabilească relaţiile reciproce dintre clasele, păturile şi membrii respectivei societăţi, raportul lor faţă de puterea de stat, locul şi rolul efectiv pe care-l deţin în cadrul diverselor sfere ale vieţii umane, posedă profunde virtualităţi pentru analiza realităţii sociale, mai ales pe linia surprinderii esenţei relaţiilor sociale într-un moment istoric dat şi de descifrare a direcţiilor de dezvoltare ulterioară a societăţii. De aceea acest concept surprinde şi reflectă realitatea socială pe o altă dimensiune şi, am putea afirma, într-un sens mai profund în raport cu cel al libertăţii.

Condiţiile egalităţii configurează condiţiile obiective ale libertăţii ; prin realizarea egalităţii, prin transformarea cerinţelor ei în realităţi ale vieţii sociale se creează condiţiile social-economice şi politice ale unei activităţi libere, cadrele dimensiunii libertăţii în viaţa socială.

Afirmînd ideea unităţii principiilor de libertate şi egalitate, opera lui N. Bălcescu demonstrează totodată că valoarea lor, în corelaţia dată, nu este egală. Locul prim este atribuit principiului egalităţii. Ponderea pe care o are ideea de egalitate în contextul gîndirii sale i-a adus caracterizarea de „egalitarist". P. P. Panaitescu remarcă în gîndirea lui N. Bălcescu o preocupare permanentă de a cerceta şi aprecia fenomenele sociale prin prisma „ideilor sale egalitare" [8]. Ideea egalităţii devine, în unitate cu cea a libertăţii, dar într-o măsură mai importantă decît aceasta, principiul teoretic în lumina căruia sînt analizate şi supuse criticii realităţile social-economice, politice etc. ale societăţii feudale, este demonstrată şi justificată necesitatea desfiinţării acestor realităţi şi relaţii, este stabilit conţinutul acestor transformări pentru ca ele să devină principii ale organizării unei noi vieţi sociale.

Transformarea vieţii sociale pe cele două coordonate : cucerirea libertăţii şi egalităţii, în condiţiile istorice concrete în care şi-a desfăşurat N.

---

[7] Idem, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 38, Bucureşti, Edit. politică, 1966, p. 351.

[8] P. P. Panaitescu, *Contribuţii la o biografie a lui N. Bălcescu, după corespondenţa sa inedită cu A. G. Golescu*, în „Convorbiri literare", an. LIII, nr. 2—3, februarie-martie 1921, p. 159.

Bălcescu activitatea, semnifică conținutul întregului proces al emancipării umane — sociale și politice — în aceste condiții. Dar conținutul procesului plenar al emancipării este conceput a fi determinat, după cum o dovedește cu prisosință opera lui Bălcescu, tocmai de procesul realizării egalității.

Prin ponderea ce-o deține ideea egalității în opera lui Bălcescu, prin conținutul ideologic și importanța practică nemijlocită pe care i-o acordă în lupta revoluționară, în contextul tranformărilor sociale ale revoluției burghezo-democratice, antifeudale, Bălcescu a îndeplinit în cadrul ideologiei pașoptiste, cu o strălucire proprie, locul și rolul deținut de J-J. Rousseau în cadrul ideologiei secolului al XVIII-lea francez. Dacă se consideră că întreaga operă a lui J.-J. Rousseau trebuie explicată ca un protest împotriva inegalității sociale [9], nu e mai puțin adevărat că lucrarea gînditorului român *Despre starea soțială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri* se constituie în bună măsură în jurul ideii de egalitate, cercetează multilateral originea și formele inegalității sociale specifice relațiilor feudale în principate. Paralelismul poate fi extins : locului deținut de *Contractul social* în gîndirea rousseau-istă îi corespunde, *mutatis mutandis*, în gîndirea lui Bălcescu lucrarea *Question économique des Principautés Danubiennes*, respectiv versiunea românească inițială a acestei lucrări, *Reforma soțială la români*. Dacă aceste lucrări ale lui Bălcescu nu posedă valoarea de generalitate proprie operelor lui Rousseau, autorul lor dovedește în schimb un simț istoric mai pronunțat decît gînditorul francez. În plus, Bălcescu deplasează analiza problematicii egalității și libertății din planul instituțiilor politice în acela al fenomenelor economice, condiționînd înfăptuirea egalității sociale și a libertății, la nivelul istoric dat, de rezolvarea unor probleme sociale arzătoare ale epocii, le tratează, în ultimă instanță, în principal ca o „chestiune economică" sau „reformă socială" ; el depășește astfel granițele stricte ale doctrinei politice și intră în domeniul doctrinelor economice și sociologice.

★

Care este *temeiul* raportului dintre libertate și egalitate în concepția lui N. Bălcescu — baza abordării și analizei lor unitare —, ce transformări ale vieții sociale vizează realizarea principiului egalității pentru a-i conferi valoarea dată în corelația sa cu cel al libertății ?

Realizarea libertății și egalității sociale la nivelul istoric dat, al revoluției antifeudale, și într-un sens consecvent democratic este condiționată și presupune transformări structurale ale relațiilor de producție feudale, și *în primul rînd transformări în domeniul relațiilor de proprietate.* Procesul înfăptuirii libertății și egalității sociale în sens burghezo-democratic implică, ca o condiție *sine qua non*, desființarea relațiilor de producție feudale, în esență desființarea sistemului feudal al proprietății funciare și împroprietărirea țăranilor dependenți. Acest proces depășește ca amploare și adîncime emanciparea doar personală, juridică a țăranului aservit, efectuată într-un spirit specific liberalist. Realizarea libertății, ca o coordonată a procesului emancipării umane, poate viza în condițiile respective numai cucerirea independenței personale, individuale, politice-

[9] J.-L. Lecercle, *Introducere* la J.-J. Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, București, Edit. științifică, 1958, p. 47.

juridice, fără a se ridica pînă la cucerirea independenţei economice. Or, conţinutul egalităţii sociale îl constituie tocmai această independenţă economică, bază a egalităţii formale, politice-juridice şi a libertăţii personale a oamenilor. Datorită acestui fapt, semnificaţia practic-politică a revendicării egalităţii sociale este superioară celei a revendicării libertăţii prin multitudinea şi profunzimea transformărilor sociale şi politice pe care le implică şi le reclamă. Ideea egalităţii are astfel o valoare teoretic-ideologică primordială în caracterizarea conţinutului faimoasei lozinci: „Libertate, egalitate, fraternitate", respectiv „Dreptate, frăţie" în formularea proprie dată de revoluţionarii din Ţara Românească.

Meritul istoric al lui N. Bălcescu constă în aceea că el a depăşit formularea abstractă a acestor revendicări, dîndu-le o fundamentare teoretică, le-a justificat prin prisma principiilor de libertate şi egalitate, într-o construcţie de idei închegată, în principal pe baza *drepturilor istorice ale poporului*.

Pentru Bălcescu, realizarea unitară a libertăţii şi egalităţii sociale necesită şi presupune revoluţionarea profundă, radicală a relaţiilor social-economice şi a instituţiilor politice şi juridice feudale. Punctul central, esenţa raportului libertate-egalitate, concepute atît ca principii teoretice-ideologice, cît şi practice, de organizare socială, îl constituie proprietatea asupra mijloacelor de producţie. Întreaga problematică a libertăţii şi egalităţii, precum şi raporturile concrete pe care le concepe existînd între ele, sînt concentrate în analiza evoluţiei instituţiei proprietăţii.

Inegalitatea socială şi lipsa de libertate a ţărănimii clăcaşe, Bălcescu o condiţionează de forma proprietăţii asupra mijloacelor de producţie, şi în primul rînd de cea asupra pămîntului. De aceea, înainte de a indica soluţia problemelor sociale şi politice, şi în primul rînd a problemei agrare, Bălcescu face analiza evoluţiei „instituţiilor ce cîrmuiesc proprietatea", adică cercetează originea şi extinderea marii proprietăţi feudale şi, corespunzător, a relaţiilor sociale feudale în Principatele Române. Ideea fundamentală care îi serveşte de principiu metodologic în cercetarea întreprinsă este expusă în primele rînduri ale celebrului studiu *Despre starea soţială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri*: „Deosebirea ce se vede în starea muncitorilor plugari între mai multe popoare îşi are pricina în instituţiile ce cîrmuiesc proprietatea"[10]. Aşa cum observă unii autori, Bălcescu nu a ajuns la considerarea acestor relaţii de proprietate ca expresie juridică a relaţiilor de producţie; la Bălcescu ele sînt principiile de proprietate pe care le-au adoptat popoarele în organizarea lor socială[11], ceea ce, evident, este o limită a concepţiei sale, însă concluziile trase de el îşi păstrează valoarea.

Nu intră în intenţia noastră de a urmări întreaga argumentare a lui Bălcescu privind evoluţia relaţiilor agrare şi a marii proprietăţi feudale. Evidenţiem doar ideea sa de bază — deşi limitată sub raportul informaţiei istorice şi depăşită în multe puncte de istoriografia contemporană, dar care a jucat în condiţiile revoluţiei din 1848 un rol progresist incontestabil — că prima stare socială a muncitorilor plugari, în timpurile cele mai vechi ale istoriei noastre este aceea a *egalităţii*, că încă de la începuturile

[10] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 152.

[11] Virgil Ionescu, *Contribuţii la studiul gîndirii economice a lui Nicolae Bălcescu*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1956, p. 31.

istoriei sale poporul nostru a căutat „a se organiza înlăuntru după principiul egalității"[12], că a cunoscut libertatea și egalitatea pe plan social (acea „egalitate străbună") și, drept consecință, și pe plan național, iar aceste relații sociale aveau la bază proprietatea particulară egalitară, liberă asupra pămîntului. Critica istoriei trecute a poporului nostru este circumscrisă criticii orînduirii feudale, iar nașterea inegalității sociale în țările române ar coincide cu apariția relațiilor de tip feudal la începutul secolului al XIV-lea, relații care au destrămat egalitatea și libertatea socială anterioară („idealul ce românii goniră în organizația lor era *egalitatea* în drepturi și în stare"[13]).

Concluzia pe care o trage Bălcescu este aceea că țăranii, „muncitorii plugari", au fost proprietari asupra pămîntului pe care îl muncesc din cele mai vechi timpuri, că ei au un drept istoric asupra lui, iar înfăptuirea egalității sociale nu se poate realiza decît prin împroprietărirea țăranilor. Marea proprietate feudală a stins „egalitatea străbună de drepturi și de stare în țările noastre și formară acea monstruozitate soțială ca o țară întreagă să robească la vro cîțiva particulari"[14]. Deposedarea țăranilor liberi, proprietari independenți, de pămînturile lor, a subminat și destrămat egalitatea socială a acestora prin desființarea bazei sociale economice a acestei egalități, i-a transformat în iobagi; pierzîndu-și proprietatea, și-au pierdut și libertatea. Iobăgia devine expresia socială a inegalității și asupririi economice și politice.

Bălcescu concepe astfel egalitatea drept fundamentală, primordială în raport cu libertatea; egalitatea socială, precizează el, a determinat libertatea oamenilor, egalitatea drepturilor lor. Înrobirea țăranilor este sinonimă cu desființarea acestei egalități, iar inegalitatea are drept rezultat desființarea stării de libertate a fostului țăran proprietar pe bucata sa de pămînt și transformarea sa în rob al proprietarului spoliator.

Analizele lui Bălcescu consacrate problemelor libertății și egalității, cu privire specială asupra raporturilor dintre ele, dobîndesc o consistență teoretică aparte în analiza caracterului și a sarcinilor revoluției din 1848 și a mișcărilor sociale care au precedat-o.

Comparînd programul de la 1848 cu cel al răscoalei de sub conducerea lui Tudor Vladimirescu, Bălcescu arată că în cursul acesteia „poporul cere ca puterea să se ia din mîinile lor (ale fanarioților. —*Gh. E.*), ca tot românul să fie liber și egal în țeara lui; într-un cuvînt, cere ca statul să se facă românesc, cere domnirea democrației"[15]; „ea fu o revoluție democratică"[16]. Libertatea și egalitatea tuturor românilor au aici un sens politic-

[12] N. Bălcescu, *Opere*, București, E.S.P.L.A., 1952, p. 176.

[13] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. II, p. 12. Într-o operă mai tîrzie, Bălcescu raportează, atît în ce privește originea, cît și esența ei, iobăgia la sclavie (prin intermediul colonatului): „Această robie nouă (iobăgia. — *Gh. E.*), transformație mijlocită sau poate p-alocurea nemijlocită a vechei robii romane, fu cu toate acestea un progres *dans le fond*, căci, deși era tot o subjugare a omenirei, tot esploatație a omului, dar fu mai puțin crudă, mai puțin absolută, căci nu numai printr-însa se asigura serfilor un drept pe o părticică de pămînt pentru hrana lor..., dar și libertatea individuală a țăranului era respectată, căci el pînă în secolul al XVI-lea se putea muta din satul său, plătind o dare ușure ce se numea găleata de ieșire" (în *Reforma soțială la români*, N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 255). Această idee este însă mai mult o concluzie bazată pe argumente logice decît pe fapte istorice riguros controlate și cercetate.

[14] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 157.

[15] N. Bălcescu, *Opere*, p. 179.

[16] *Ibidem*, p. 183.

juridic, dau esenţa „domnirii democraţiei". Programul revoluţiei din 1848 trebuia însă completat şi îmbogăţit. Alături de rezolvarea problemelor politice, trebuia inclusă şi principala problemă socială, — „chestia proprietăţii" prin revendicarea concretă a împroprietăririi ţărănimii: „Era neapărat a proclama : democratizarea statului prin egalitatea drepturilor, a pămîntului prin împroprietărirea ţăranilor şi a capitalului prin instituţii de credit organizate de stat. D-aci nevoia d-a opera o revoluţie democratică şi socială"[17]. În concepţia lui Bălcescu, democratizarea societăţii nu viza doar aspectele politice, ci şi democratizarea relaţiilor sociale în cadrul unei democraţii sociale şi nu numai politice, şi aceasta prin democratizarea proprietăţii, adică prin transformarea tuturor cetăţenilor în proprietari, adică prin întemeierea lor ca cetăţeni deplini în condiţiile istorice date[18].

Problema libertăţii şi a egalităţii nu este deci redusă de Bălcescu — în consonanţă cu alţi gînditori paşoptişti, printre care pot fi menţionaţi I. Ionescu de la Brad, M. Kogălniceanu, A.G. Golescu-Arăpilă şi alţii — doar la aspectul politic-juridic, nu se plasează exclusiv pe coordonatele libertăţii şi egalităţii politice-juridice, ci este fundată pe proprietate. Pentru momentul istoric paşoptist, aceasta este rezolvarea teoretică cea mai completă a problemelor libertăţii şi egalităţii.

Abordarea aceleiaşi probleme a raporturilor libertate-egalitate o regăsim şi în analiza pe care o efectuează Bălcescu asupra formelor de constrîngere specifice relaţiilor social-economice feudale. El sesizează că primordială în relaţia dintre ţăranul român sau vecin şi boier este constrîngerea economică, pe care se altoieşte o constrîngere extraeconomică. Prima izvorăşte din condiţiile şi legile specifice ale proprietăţii private. Ea este completată şi întărită prin constrîngerea politică-juridică. De aceea Bălcescu va critica reformele lui C. Mavrocordat, care emancipau ţăranii iobagi doar de constrîngerile extraeconomice, dar constrîngerea economică devenea şi mai puternică ; ele desfiinţau dependenţa personală a acestuia faţă de boieri, creîndu-i o libertate doar juridică, în timp ce constrîngerea economică, dependenţa reală, devenea şi mai puternică, anulînd libertatea personală a ţăranului emancipat şi înrobindu-l altor forme. În această ordine de idei, Bălcescu scrie: „Soarta ţăranilor nu se îmbunătăţi prin emanţipaţia lor, căci, după cum un scriitor a observat-o prea bine, « emanţipînd pe ţărani, nu facem nimic sau mai nimic pentru soarta lor. Servagiul [robia] este o urmare neapărată a clăcii ; el stă în dependenţa absolută în care se află ţăranul sărac către stăpînul său, care singur numai posedează şi poate a-i da instrumente de lucru. Legea care *îl declară slobod nu schimbă nimic* la această stare a lucrurilor"[19]. Libertatea juridică este considerată deci formală, iluzorie dacă fundamentul ei rămîne inegalitatea economică : „Astfel această independenţă rămase numai recunoscută în lege, iar

[17] *Ibidem*, p. 181.

[18] În scrisoarea din 4 martie 1850 către Al. C. Golescu-Albu, Bălcescu caracterizează în aceiaşi termeni aspectele sociale şi politice ale revoluţiei din 1848 : „Care trebuia să fie, deci, programul revoluţiei de la 1848? Era dezvoltarea progresivă a revoluţiei din 1821 ; era de a organiza democraţia şi a dezrobi pe ţăran, făcîndu-l proprietarl. *Într-un cuvînt, trebuia să fie o revoluţie democratică şi soţială*. Acesta a fost ţelul nostru şi programul lui 1848. El era în totul la fel cu cel din 1821... plus chestiunea socială" (*Opere*, p. 247 ; vezi şi *Opere*, vol. IV, *Corespondenţă*, p. 277).

[19] N. Bălcescu, *Opere alese*, vol. I, p. 160.

în faptă relaţiile lor (ale ţăranilor clăcaşi. — *Gh. E.*) cu proprietarul rămaseră tot aceleaşi"[20].

Prin reforma lui C. Mavrocordat, „servagiul se zdrumică . . . şi ţăranul se declară liber în drept, deşi încă nu în faptă, căci nu i se asigură libertatea prin împroprietărire, şi rămîne în stare de proletar" [21].

Inegalitatea proprietăţii, inegalitatea de stare creează inegalitatea *în drepturi* a claselor sociale, consfinţite prin „legile barbare, legi de privilegiu" [22], edictate de boieri. Singurul „drept" recunoscut ţăranului clăcaş este datoria de a munci pentru boieri; chiar recunoaşterea unui drept pentru ţărănimea clăcaşă este contrabalansată de recunoaşterea unui drept augmentat pentru cealaltă clasă, aşa cum a procedat *Regulamentul organic*: „Regulamentul nu se mulţumeşte a dezmoşteni un popor întreg . . . , ci încă, cu toate că recunoscu drepturile de posesie ale ţăranilor asupra pămîntului lucrat de dînşii din veci, urcă nemăsurat drepturile proprietarilor şi în faptă robeşte pe om pămîntului şi monopolizează proprietatea . . ." [23].

Inegalitatea socială a creat deci „prigonirea înverşunată de mai multe veacuri a claselor de jos de către clasele de sus". De aceea în întreaga sa operă Bălcescu militează pentru desfiinţarea acestei monstruozităţi sociale, a societăţii în care „un mic număr de cetăţeni îşi întemeiază puterea şi fericirea lor pe robia gloatelor" [24]. Cucerirea unor „drepturi deopotrivă" şi a „slobozeniei", Bălcescu o concepe, aşadar, în singura modalitate justificată istoriceşte: emanciparea politică şi socială a clăcaşilor prin *împroprietărire*. Întregul conţinut al revoluţiei burghezo-democratice, întregul său program este cuprins în punctul 13 al „Proclamaţiei de la Islaz". Acesta este totodată conţinutul devizei „Dreptate, frăţie!", iar realizarea ei a fost cauza pentru care a militat Bălcescu în tot cursul vieţii sale.

[20] *Ibidem*, p. 161.
[21] *Idem*, *Mersul revoluţiei...*, în *Opere*, p. 178.
[22] *Ibidem*, p. 87.
[23] *Ibidem*, p. 179—180.
[24] N. Bălcescu, *Opere*, p. 156.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Cultură şi valoare

Datorită convergenţei preocupărilor noastre, urmăresc cu atenţie de ani de zile cercetările pe care le întreprinde Al. Tănase în vastul şi frumosul domeniu al filozofiei culturii, începute prin publicarea unui număr important de articole vizînd „articulaţii" particulare ale temei şi ajunse acum în stadiul în care autorul ne-a putut oferi o sinteză filozofică marxistă asupra problematicii culturii. Apariţia acestei lucrări * se înscrie în continuarea unor preocupări constante ale autorului pentru înţelegerea şi explicarea coordonatelor umanismului în general, ale umanismului socialist în special. Dar dacă prin această permanenţă de ordin tematic, ca şi prin metodologia utilizată, prin înclinaţia vizibilă spre corelarea logicului cu istoricul şi printr-un primat al sintezei faţă de analiză, *Introducere în filozofia culturii* vine în prelungirea lucrărilor sale mai vechi, ea marchează totodată o nouă etapă în cercetarea filozofică pe care o întreprinde autorul. Lucrarea aduce o optică fertilă asupra filozofiei culturii, îmbinînd tratarea sistematică, pe alocuri didactică şi chiar didacticistă a problemei, cu o gamă de contribuţii teoretice, care, după opinia mea, aşază *Introducerea în filozofia culturii* în rîndul celor mai interesante lucrări de filozofie apărute la noi în ultima vreme.

Lucrarea trasează coordonatele *filozofiei culturii*, disciplină filozofică justificată ontologic, epistemologic şi logic în cadrele conceptuale ale gîndirii marxiste, în egală măsură ca şi *axiologia*. În ambele cazuri, respingerea îndreptăţită a unor interpretări eronate i-a dus în trecut, chiar pe unii autori marxişti de prestigiu, la contestarea însăşi a legitimităţii disciplinelor respective, etichetate cu epitete infamante. Încercînd să legitimeze filozofia marxistă a culturii, Al. Tănase subliniază că nu trebuie să identificăm „construirea unor discipline filozofice noi cu reconstruirea altora vechi, cu ruperea şi opunerea lor metafizică faţă de filozofia marxistă" (p. 19). Autorul demonstrează în lucrarea sa că *filozofia culturii* este o disciplină teoretică relativ autonomă, care *are în cîmpul ei de investigaţie aspectele creatoare ale activităţii şi comportării omeneşti, aspectele cumulative şi valorice ale cunoaşterii şi experienţei.*

Noul adus de lucrarea lui Al. Tănase nu-l constituie sublinierea necesităţii unui studiu sintetic şi relativ autonom al culturii, ci argumentarea faptului că acest studiu este prin excelenţă de competenţa filozofiei. *Filozofia culturii* nu este analogul sau substituentul *culturologiei*, pentru care pledează sociologul american Leslie White, căci ea are un alt statut epistemologic, exprimînd o altă modalitate spirituală (filozofică şi nu ştiinţifică!) de raportare a omului la realitate. Delimitînd riguros *filozofia culturii* de sociologia culturii, de etnografie sau de antropologie culturală, Al. Tănase scrie: „Ori este o ştiinţă, adică o disciplină particulară care, inevitabil, va stu-

* Al Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, 339 p.; toate trimiterile la această lucrare vor fi date în text, între paranteze.

dia cultura într-o perspectivă limitată, va formula aprecieri și explicații parțiale. Ori este cu adevărat generală (de maximă generalitate în raport cu obiectul studiat), dar în acest caz avem de-a face cu o disciplină filozofică" (p. 16). Disciplina pe care o promovează lucrarea lui Al. Tănase are un *statut filozofic*, deosebindu-se de abordarea culturii din unghiul de vedere al științelor atît prin *gradul de generalitate* cît și prin *sistemul său de referință*, care este condiția umană, cu alte cuvinte însăși modalitatea existențială a omului. De aceea filozofia culturii apare nu numai ca un mod de interpretare totalizatoare a fenomenului cultural, ci și ca expresie sintetică-abstractă a unui proiect uman, ca o sinteză explicativă construită concomitent pe datele complementare ale cunoașterii discursive, ale experienței trăite și ale acțiunii umane practice de transformare a realității. Părțile mai izbutite ale lucrării ne dovedesc că optica autorului asupra filozofiei culturii, fără a fi singura posibilă, este adecvată, are incontestabilă semnificație cognitivă și euristică.

Poate însă autorul s-a dovedit atît de mult preocupat de delimitarea abordării filozofice de cea științifică a culturii, încît a fost ceva mai puțin sensibil la „punțile de legătură". Și, poate, tocmai de aceea lucrarea nu fructifică, din perspectiva filozofică, bineînțeles, achizițiile etnografiei și antropologiei culturale, privîndu-se în analiză de o serie de concepte cu valoare operațională („model cultural", „personalitate de bază", „sistem proiectiv al individului" și, mai ales, „acculturație", concept a cărui analiză sumară la p. 256—257 nu justifică neutilizarea lui efectivă în interpretarea „momentului praxiologic" al culturii). Lacunară este din acest punct de vedere analiza structurii culturii *pe verticală*, unde antropologia culturală a introdus o notă de rigoare indispensabilă și un aparat conceptual („element cultural", „complex cultural", „sistem de cultură", „tip de cultură", „arie culturală", „model cultural") prin care s-ar fi putut analiza minuțios modul în care cultura oferă „soluții codificate" pentru rezolvarea situațiilor tipice, de asemenea „codurile" și „canalele" prin care este vehiculată „informația culturală", inclusiv a resfrîngerii acesteia pe planul comportamentului uman.

Spre deosebire de sociologia culturii, de antropologia culturii și de alte discipline particulare despre cultură, *filozofia culturii* conduce spre o definire genetică, structurală și funcțională a conceptului de cultură. O asemenea definiție, propusă de Al. Tănase într-una din cele mai substanțiale secțiuni ale lucrării, are meritul de a oferi repere pentru răspunsuri la o multitudine de întrebări: care este originea culturii, care sînt momentele sale constitutive și componentele sale fundamentale, pe scurt ce este cultura în integralitatea corelațiilor sale constitutive interne și a conexiunilor externe în care este articulată. Autorul se oprește cu discernămînt critic asupra diferitelor soluții propuse de gîndirea nemarxistă și analizează minuțios în ce raport se află cultura cu realitățile conexe: natura, societatea, comportamentul, personalitatea, semnificația. Împotriva definițiilor normative care îngustează artificial domeniul culturii, reducîndu-l la un sistem de norme și uneori chiar la un simplu sistem de simboluri, dar și împotriva definițiilor psihologiste care extind nepermis cultura, înglobînd în ea tot ceea ce distinge socialul de biologic, Al. Tănase susține că sînt *culturale* „doar acele acte și comportamente care definesc o *personalitate* și întruchipează sau dau naștere unor semnificații susceptibile de generalizare socială ori transmitere în timp" (p. 47). Comparînd un asemenea punct de vedere cu cel al antropologului american Ralph Linton, cunoscut cititorilor din țara noastră datorită recentei traduceri a lucrării sale *Fundamentul cultural al personalității*[1], constatăm că Al. Tănase integrează ceea ce este pozitiv în definiția școlii antropologice și funcționaliste, depășind totodată unilateralitatea acesteia care decurge din postularea unei naturi „duale" a ființei

[1] „O cultură — scrie Ralph Linton — este configurația comportamentelor învățate și rezultatele lor, ale căror elemente componente sînt împărtășite și transmise de către membrii unei societăți date" (în *Fundamentul cultural al personalității*, București, Edit. științifică, 1968 p. 72).

umane. Pentru Al. Tănase, culturalul nu se identifică nici cu socialul, nici cu umanul şi nici cu o configuraţie de comportamente învăţate. Cultura nu reprezintă tot ceea ce omul adaugă naturii. „Culturalul reprezintă o ipostază majoră a socialului şi umanului" (p. 39), remarcă Al. Tănase, dînd explicaţiile de rigoare.

În acest context teoretic, Al. Tănase ne propune o originală definiţie a culturii, care constituie, după opinia mea, principiul teoretic şi metodologic axial al lucrării. *Cultura* ne apare ca ansamblul produselor cumulative ale cunoaşterii şi practicii umane, avînd următoarele momente constitutive (care sînt, în acelaşi timp, şi trăsături caracteristice): 1) *cunoaşterea* (momentul cognitiv); 2) *valoarea* (momentul axiologic); 3) *creaţia* (momentul creator); 4) *generalizarea socială şi asimilarea critică a valorilor culturale* (momentul praxiologic). Interrelaţia lor ne explică semnificaţia complexă a conceptului de cultură, mişcarea istorică şi logică de constituire a „filozofiei culturii" şi ne oferă „cheia" pentru a înţelege întreaga structură a lucrării lui Al. Tănase. Accentuînd, împotriva denaturărilor neokantiene, asupra *momentului gnoselogic*, autorul are tot timpul în vedere că nu orice act de cunoaştere este şi act de cultură şi urmăreşte modul în care intervine decisiv valoarea în procesul prin care cunoştinţele dobîndite devin semnificaţii. *Momentul axiologic* este considerat, pe drept cuvînt, esenţial în constituirea culturii, el implicînd raportarea selectivă şi cumulativă a obiectelor, operelor sau acţiunilor la năzuinţe, aspiraţii şi deziderate umane istoriceşte condiţionate de practică. *Momentul creator*, implicînd practica socială ca o „condiţie obiectivă" (p. 119) şi talentul ca o „condiţie subiectivă" (p. 121), explică subtila dialectică „valori-bunuri", iar cel *praxiologic* reprezintă difuzarea şi integrarea culturii în viaţa socială, în totalitatea praxisului, realizarea rosturilor umane ale culturii" (p. 89). Lipsită de unilateralitatea definiţiilor uzuale, care, de regulă, absolutizau fie momentul gnoseologic, fie cel axiologic, interpretarea dată de Al. Tănase conceptului de „cultură" reprezintă o importantă contribuţie la edificarea unei filozofii marxiste a culturii.

Considerînd valoarea ca un „moment central în constituirea culturii" (p. 18), dar privind-o în permanenta sa interacţiune dialectică cu celelalte momente, întreaga argumentare teoretică din *Introducere în filozofia culturii* se sprijină pe această corelaţie decisivă între valoare şi cultură. Raportul filozofiei culturii cu axiologia este, pentru Al. Tănase, „un raport între două discipline filozofice, ambele minimalizate şi puţin elaborate pînă în prezent de pe poziţii marxiste" (p. 18). Nu este vorba de o tratare implicită sau incidentală a problemei valorilor, căci autorul este absolut convins că „nici o cercetare, cît de sumară a culturii, nu poate face abstracţie de aspectul său axiologic" (p. 102). Remarcăm în acest sens distincţia netă pe care o face Al. Tănase atunci cînd analizează contribuţiile marxiste la studiul valorii între abordarea strict axiologică şi cea sociologică, etică sau estetică. De asemenea menţionăm succinta, dar relevanta prezentare critică a unor teorii idealiste despre valoare, în ciuda unor rezerve pe care le poate suscita abundenţa utilizării unor surse indirecte sau interpretarea dată „apriorismului material al valorilor" a lui Max Scheler şi, mai ales, modul în care este prezentată concepţia lui Nietzsche (p. 99—100), fără distincţiile necesare între sensul ei iniţial (care ne obligă să luăm în consideraţie, pe lîngă „teoria supraomului" şi „cultul elitei", critica falselor valori, denunţarea crizei culturii occidentale sau nostalgia culturii elene în tentativa de recîştigare a patosului uman al culturii) şi sensul dobîndit după 33 de ani de la moartea sa, cînd fasciştii au transformat un crunt duşman al fanatismului într-un mag al minciunii, intoleranţei şi violenţei oarbe.

Prin amplitudinea informării, prin evitarea constantă a unilateralităţii şi prin discernămîntul critic, *Introducere în filozofia culturii* aduce contribuţii utile şi în domeniul istoriei axiologiei (aici remarcîndu-se îndeosebi analiza teoriei autonomismului axiologic, ca şi consideraţiile asupra axiologiei existenţialiste). Aprecierile pozitive ale celui ce scrie rîndurile de faţă capătă o semnificaţie în plus prin faptul că ele sînt la adresa unei lucrări care susţine o poziţie diferită în privinţa rolului conceptului de „valoare" în

explicarea umanului. În timp ce Al. Tănase, în virtutea constatării îndreptățite că „afirmarea primatului valorii... asupra tuturor celorlalte noțiuni în genere dobîndește uneori semnificații dintre cele mai reacționare" (p. 99), pare a respinge *de plano* acordarea unui loc privilegiat valorii în explicarea umanului, după opinia mea gîndirea marxistă se caracterizează printr-o perspectivă sociologică în axiologie și o perspectivă axiologică în filozofie, ceea ce permite trasarea contururilor unei ontologii particulare a umanului, centrate pe conceptul marxist de „valoare". Punctul de vedere expus de Al. Tănase în *Introducerea* ... sa, chiar neacceptat, nu poate rămîne fără ecou. Căci ideile cuprinse în această lucrare au carate rare : sînt idei care, chiar neacceptate, sugerează alte idei.

Una dintre contribuțiile cele mai fecunde ale lucrării o constituie, cred eu, analiza momentului *praxiologic* al culturii, adică, de fapt, cercetarea asimilării critice a valorilor culturale la scară socială și surprinderea funcției sociale a culturii. Este tocmai acel moment al mișcării fenomenului cultural, al realizării valențelor ei formativ-umaniste care ne indică transformarea *valorilor culturale* în *bunuri de civilizație*. De aceea cercetarea atentă a momentului praxiologic al culturii îl conduce pe autor la dezbaterea mult discutatei probleme a *raportului dintre cultură și civilizație*. Urmărind semnificația unei vechi dispute deschise de Jean-Jacques Rousseau (primul critic al civilizației în numele culturii !), Al. Tănase o aduce pînă în plină contemporaneitate, într-un substanțial capitol intitulat „Criza morală a civilizației moderne sau declinul unei orînduiri ?". Remarcabile sînt comentariile la adresa concepțiilor atît de apropiate în aparență, dar atît de diferite în fond, cum sînt cele ale lui Georges Duhamel și Lewis Mumford. Delimitîndu-se atît de Spengler, pentru care civilizația era un ferment de disoluție și dezagregare a culturii („ea marchează un sfîrșit.., ca și moartea urmînd vieții", scrie autorul lucrării *Declinul Occidentului*), cît și de ideologia tehnocratică, pentru care civilizația încetează să mai fie un „naufragiu" al culturii, devenind un fel de „stație de salvare", autorul ne permite să degajăm concluzia că civilizația nu poate fi nici amurgul, nici zenitul culturilor. Respingînd orice opunere antitetică a culturii și civilizației, Al. Tănase nu vorbește despre o cultură materială distinctă de alta spirituală ; pentru el există doar o latură *materială* și o latură *spirituală* a culturii ca fenomen unic și unitar, cultura și civilizația devenind astfel „modalități complementare și convergente" de abordare a fenomenului sociocultural (p. 239). Interesantă este și distingerea înțelesului etnografic de cel istoric al ideii de civilizație (p. 223), ca și încercarea de a se înlătura tratarea civilizației ca o cultură parțială, cu alte cuvinte doar ca o cultură care ar delimita o singură specie de valori, și anume acelea cu o finalitate practic-utilitară. Pentru Al. Tănase (și aici contribuția sa originală este apreciabilă), între civilizație și cultură este numai o deosebire de ordin *funcțional*. În prezența unei serii de factori (pe care lucrarea îi precizează și-i corelează), valoarea culturală este susceptibilă să devină bun de civilizație. Civilizația nu se poate reduce la suma sau la sistemul bunurilor și al realizărilor de ordin material. Nu orice valoare culturală se convertește în fapte de civilizație, dar orice fenomen de civilizație presupune valori culturale deja constituite și întruchipate în realizări umane susceptibile de generalizare și de transmitere în timp și spațiu. Civilizația este cultura *in actu* ; ea desemnează nu aspectul material al culturii, ci „totalitatea valorilor culturale care s-au integrat în praxisul social-uman, care au devenit componente ale modului social de viață" (p. 244—245). O asemenea înțelegere a civilizației ca fiind însăși cultura pătrunsă în toate celulele vieții sociale, ca fiind *cultura în acțiune*, „este cerută — subliniază Al. Tănase — de însuși umanismul filozofiei marxiste" (p. 256). Din perspectiva acestei înțelegeri a civilizației (deși autorului i se poate reproșa o anumită depreciere a limbajelor neverbale și, în genere, a surselor nescrise ale istoriei civilizației, mai ales într-o epocă de vogă obsedantă a imaginilor) apar cîteva aplicații importante. De pildă,

educaţia este privită ca o operă de civilizaţie, iar caracterul unitar al procesului instructiv-educativ apare explicat în virtutea faptului că „funcţia civilizatoare a culturii se realizează la scară socială prin sistemul învăţămîntului" (p. 255). Însăşi problema valorificării critice a moştenirii culturale şi a făuririi noii culturi socialiste apare din această perspectivă ca o coordonată esenţială a procesului complex de ridicare a nivelului de civilizaţie, întrucît civilizaţia este aspectul instituţional şi activ al culturii, „este dimensiunea culturală a societăţii" (p. 256).

Corolarul acestei înţelegeri a civilizaţiei îl constituie capitolul dedicat *universalităţii istorice a culturii şi a civilizaţiei*. Universalitatea civilizaţiei este *universalitatea realizată* a unor valori culturale difuzate pe diverse meridiane ale globului şi asimilate de cele mai diferite populaţii etnice, popoare şi naţiuni. Universalitatea apare astfel ca o coordonată majoră a valorilor culturale şi ca o expresie elocventă a esenţei umaniste a culturii, ea implicînd totodată înţelegerea dialecticii naţionalului şi universalului, a faptului că „dezvoltarea elementului naţional al unei culturi contribuie la universalitate" (p. 274). Poate însă că şi în acest capitol, ca şi în altele de altfel, se resimte o înclinaţie pe alocuri exagerată spre o expunere didacticistă, care, dacă prezintă avantajul unui spor de claritate, nu este cea mai potrivită cu ţinuta teoretică a cărţii.

Ultima secţiune a lucrării, cuprinzînd şapte capitole subsumate titlului generic „Cultura şi conştiinţa socială. Idealul cultural al epocii noastre", urmăreşte, pe de o parte, aplicarea tezelor teoretice în soluţionarea unor probleme practice actuale şi, pe de altă parte, verificarea rezistenţei instrumentaţiei teoretice, „şlefuită" în primele şaptesprezece capitole. Îndeplinind cu succes o dublă funcţie, această secţiune are totodată meritul de a aduce un spor de cunoaştere pe linia înţelegerii culturii ca „mecanism spiritual al dezvoltării conştiinţei sociale" (p.287),a dezvăluirii „funcţiei social-educative şi esenţei etice a culturii" (p. 291), a surprinderii „raportului dintre specializare şi profilul cultural multilateral" (p. 310), dar mai ales pe linia relevării modului în care *idealul cultural socialist* contribuie la „îmbogăţirea conceptului de cultură" (p. 330). Autorul subliniază pe drept cuvînt că societatea socialistă în devenire a ţării noastre ne impune ca „în conceptul de cultură... să includem nu numai valorile deja cristalizate, dar şi generalizarea socială a acestor valori, asimilarea lor în masele largi ale poporului, fertilizarea energiilor acestora" (p. 337). Ca sinteză superioară între cultura literar-artistică şi cea ştiinţifică, între cultura generală şi specializarea profesională, între conştiinţa teoretică şi clarvăzătoare şi capacitatea de orientare practică, *idealul cultural socialist* include în sine necesarmente un profil moral-politic superior. De aceea, subliniază Al. Tănase în încheierea lucrării sale, în condiţiile socialismului, cultura, „umanizată prin muncă..., devine ea însăşi un factor de umanizare a vieţii omeneşti, de sporire a încrederii şi capacităţii de dăruire pentru binele colectivităţii" (p. 339).

Prin lucrarea sa, Al. Tănase are meritul de a reliefa fertilitatea metodologică a dialecticii marxiste în aria problematică a filozofiei culturii, atrăgînd din nou atenţia asupra locului *culturii* ca temă majoră de reflecţie filozofică. Reluînd o comparaţie a lui Ralph Linton, putem spune că ultimul lucru pe care l-ar putea descopri un locuitor de pe fundul mării ar fi apa, întrucît el ar deveni conştient de existenţa apei numai dacă vreun accident l-ar aduce la suprafaţă şi l-ar pune în contact cu aerul. De-a lungul unei îndelungate perioade istorice, omul a fost doar vag conştient de existenţa culturii, şi chiar şi acest grad de conştiinţă l-a datorat numai contrastelor dintre obiceiurile propriei sale societăţi şi obiceiurile vreunei alte societăţi cu care s-a întîmplat să intre în contact. „Capacitatea de a vedea ca un întreg cultura propriei societăţi, de a aprecia modelele ei şi implicaţiile lor — conchide Linton — necesită un grad de obiectivitate care este arareori atins, dacă în general este atins vreodată" [2]. Un asemenea grad de obiectivitate, dublat de o optică dinamică şi totalizantă asupra culturii, îl poate oferi

[2] R. Linton, *op. cit.*, p. 152.

tocmai *metodologia dialecticii materialiste*, care este în măsură să vitalizeze o disciplină filozofică al cărei drept de cetate azi nu mai poate fi contestat : filozofia culturii..

Fără îndoială, elaborarea şi fundamentarea unui sistem unitar de categorii şi principii ale filozofiei marxiste a culturii sînt departe de a fi încheiate. Lucrarea lui Al. Tănase, cum arată şi titlul ei de *Introducere în filozofia culturii* constituie un început şi nu un sfîrşit. Dealtfel, unele dintre ideile ei nu sînt întotdeauna argumentate pînă la capăt şi nu sînt îndeajuns de sprijinite pe un vast material istoric din domeniul ştiinţei, tehnicii, artei, moralei etc. Ca în orice domeniu al cunoaşterii, logicul trebuie să se întemeieze şi aici pe analiza temeinică a unui vast material istoric. De aceea volumul următor anunţat de Al.Tănase (*Valori umaniste în istoria culturii*) ar putea reprezenta nu atît o ilustrare a tezelor teoretice din *Introducere...*, ci o nouă şi substanţială contribuţie la construirea eşafodajului conceptual şi sporirea valorii explicative a filozofiei culturii.

Ludwig Grünberg

Sociologia mişcării inovatorilor

Lucrarea *Mişcarea inovatorilor* *, semnată de Mihail Cernea, Maria Micu şi Victoria Dumitrescu, constituie unul dintre cele mai de seamă studii ştiinţifice de sociologie a muncii publicat în ţara noastră. Această apreciere pleacă de la cîteva dintre calităţile ei fundamentale, care, datorită caracterului lor evident, nu pot fi ocolite sau subestimate. Astfel : a) fenomenul supus cercetării este abordat multilateral dintr-o perspectivă marxistă (atît extensiv, la nivelul ţării, cît şi intensiv, la nivelul unui eşantion sau chiar la nivelul unor întreprinderi, atît faptic, cît şi analitic, atît ca fapt social posedînd o anumită specificitate, cît şi ca fapt social conexat cu restul vieţii sociale, atît ca problemă a inovatorului, cît şi ca o problemă a grupului de inovatori etc.). Din acest punct de vedere, rezultatele ei sînt o dovadă în plus a valorii metodologice a concepţiei marxiste despre societate ; b) lucrarea reuşeşte să prezinte cititorului, specialist sau nu, o radiografie detaliată a naşterii şi a dezvoltării mişcării inovatorilor (imposibil de obţinut cu ajutorul bunului-simţ sau prin mijlocirea unei experienţe bogate nesudată cu principiile, termenii şi metodele cercetării sociologice), fundamentată pe o imensă cantitate de date, în special cu caracter statistic, strînse cu migală şi cu ajutorul unui larg evantai de metode şi prelucrate, ordonate şi analizate, în general, cu pricepere ; c) cercetarea nu se vrea a fi un scop în sine ; ea urmăreşte îmbinarea ţelurilor ştiinţifice cu cele practice. Această străduinţă se concretizează într-o serie de observaţii şi de sugestii care pot oferi unele puncte de sprijin în organizarea ştiinţifică a mişcării inovatorilor.

Acestor calităţi le-am putea afecta un spaţiu mult mai larg, apelînd la exemple ce se găsesc din abundenţă în fiecare capitol. Nu o facem nu din dorinţa de a subaprecia meritul lucrării pe care o recenzăm, ci din dorinţa de a nu spune lucruri cunoscute şi din respect faţă de autori. Sîntem convinşi că atît cei care au citit-o, cît şi cei care au scris-o ar dori să cunoască în mod deosebit opinii la problemă şi eventual observaţii cu caracter critic. Tocmai de aceea în cele ce urmează o să venim în întîmpinarea acestor aşteptări mai mult decît probabile.

1. Conceptul principal al lucrării este cel de inovator, din care apoi derivă cel de mişcare a inovatorilor. Inovatorul nu poate fi însă înţeles fără cunoaşterea actului de creaţie care i-a dat naştere : inovaţia. În ceea ce priveşte mişcarea inovatorilor, nu poate să nu ne intereseze căutarea unor elemente de generalitate ale actelor de creaţie care o în-

* M. Cernea, M. Micu şi V. Dumitrescu, *Sociologia muncii. Mişcarea inovatorilor*, Bucureşti, Edit. politică, 1967.

treţine ca atare. Este clar că asemenea probleme nu ţin doar de domeniul sociologiei, ci şi de al altor discipline, cum ar fi, de pildă, psihologia şi psihologia socială. Dar acest fapt nu ne împiedică să studiem dintr-un unghi sociologic acele aspecte ale lor care se pretează acestui gen de investigaţie. Plecîndu-se de la depistarea modelului (a filmului) actului de înfăptuire a inovaţiei s-ar putea studia unele secvenţe ale acestuia legate mai strîns de fenomenele sociale. Aşa, de pildă, ne-ar interesa (cu scopul de a crea condiţiile cele mai favorabile genezei inovaţiei) cum se nasc problemele care constituie apoi obiectul inovaţiei (ele au fost sugerate, ideea „plutea în aer", ele au fost sesizate exclusiv de inovator etc.). Dacă problemele au fost sugerate într-o proporţie apreciabilă, înseamnă că mişcarea inovatorilor nu se reduce doar la activitatea inovatorilor, ci include şi climatul favorabil înnoirilor (adică masa largă de muncitori şi de tehnicieni). Totodată, nu ar fi lipsit de interes să se cunoască dacă inovatorii creează pe bază de analogie (adaptînd o situaţie existentă la o maşină la altă maşină), pe bază de studiu sau şi într-un fel, şi în celălalt. În primul caz rutina joacă un rol de seamă. pe cînd în următoarele două plusul de informaţie este fie hotărîtor, fie demn de luat în seamă, În situaţia în care ne aflăm în faţa unui plus de informaţie se ridică întrebarea de unde se obţine acesta (studiu, biblioteci tehnice, schimburi de experienţă etc.). Există oare o corelaţie între documentaţia tehnică din întreprinderi şi mişcarea inovatorilor? În ce măsură a influenţat *mass-media* capacitatea creatoare a inovatorilor?

2. Că există o legătură între factorul tehnic şi inovaţie este un adevăr evident. El este prezentat teoretic şi luat ca ipoteză de lucru în studiul la care ne referim (au fost cercetate unităţi cu utilaj modern şi unităţi cu înzestrare mai puţin modernă, p. 40). Dar din păcate, această ipoteză este abandonată în restul lucrării. Urmărirea diverselor aspecte ale mişcării inovatorilor în eşantionul ales nu ţine seama de gradul diferit de tehnicitate al întreprinderilor. Acest aspect al problemei în discuţie putea fi analizat coborîndu-se cercetarea de la eşantion spre serviciile, secţiile şi atelierele unităţilor. Nu cumva o tehnică diferită ca tip şi ca nivel favorizează inovaţia? În acest sens ar fi fost foarte util ca inovaţiile să fie ordonate şi pe domenii conform tipologiei expuse la pagina 10. După părerea noastră, există trei alternative principale ale raportului dintre tehnică şi inovaţie : creşterea nivelului de tehnicitate favorizează, defavorizează inovaţia sau este indiferent. Cum au verificat cele trei alternative autorii studiului *Mişcarea inovatorilor*? Este o întrebare care nu a primit răspuns. În ceea ce ne priveşte, fără pretenţia de a avea dreptate şi fără a poseda date suficiente, sîntem înclinaţi să credem că creşterea nivelului tehnic al întreprinderii are drept consecinţă scăderea amplorii mişcării inovatorilor. În acest sens atrag atenţia cîteva date prezentate în lucrarea *Mişcarea inovatorilor*, pe care le interpretăm ca o dovadă a opiniei noastre. Din tabelul nr. 2 (p. 64) se poate constata că în 1964 s-au înregistrat 88 918 propuneri de inovaţii, în timp ce în 1966 numărul lor a scăzut la 72 048, cu puţin peste numărul propunerilor făcute în 1959. Creşterea nivelului tehnic al întregii noastre economii, în special în ultimii ani, explică, credem, această tendinţă de scădere a mişcării inovatorilor. Totodată ţinem să remarcăm faptul că scăderea respectivă are loc în condiţiile creşterii accentuate a invenţiilor şi a cuantumului de economii postcalculate pe inovaţie aplicată. Înseamnă că îmbunătăţirea dotării tehnice a întreprinderilor deplasează creaţia spre invenţie şi inovaţii cu o valoare ridicată. Este firesc însă că această tendinţă se realizează cu un efort mult mai mare şi de pe o bază profesională mult mai temeinică.

3. În studierea opiniei inovatorilor despre ei înşişi, cei 226 de muncitori (din eşantion) au ales cîte 5 din 10 însuşiri profesionale, morale şi intelectuale. În legătură cu rezultatele oferite la această problemă am vrea să spunem cîteva lucruri. Mai întîi, autorii prezintă opţiunile doar pentru 5 din cele 10 posibilităţi. Restul nu au fost luate în considerare, deşi, după calculele noastre, ele reprezintă 33,6% din totalul posibil (226 × 5 = 1 130; opţiunile pentru

cele 5 valori prezentate totalizează doar 750, adică 66,4%). Ar fi fost util să se prezinte întreaga imagine a opţiunilor. În al doilea rînd, evantaiul de valori (cele 10), nu reprezintă, credem, cu fidelitate universul de probleme la care se referă. În această privinţă atrag atenţia şi răspunsurile la întrebarea „Ce vă îndeamnă să desfăşuraţi personal activitate de inovator?". Indicii medii de intensitate cei mai înalţi le-au avut motivele : „Dorinţa de a ridica eficacitatea economică a producţiei", „Necesitatea rezolvării unor dificultăţi tehnice ivite în producţie" şi „Pentru uşurarea muncii" (în esenţă aceeaşi motivaţie o exprimă şi neinovatorii). Înseamnă că unele calităţi cum ar fi dragostea faţă de muncă şi identificarea cu interesele obşteşti este de presupus să joace un rol însemnat în autoaprecierea inovatorilor şi în aprecierea lor de către ceilalţi din întreprinderi. În al treilea rînd, se pare că opinia inovatorilor despre ei înşişi se schimbă în funcţie de numărul inovaţiilor făcute. Cei cu mai multe inovaţii înclină să acorde o mai mare pondere talentului tehnic (p. 132). De ce nu s-a dat o mai mare atenţie acestui aspect al problemei? În al patrulea rînd, autorii conchid că cvintetul de calităţi prezentate poate avea într-un fel şi valoarea de răspuns la întrebarea pe care un neinovator ar pune-o grupului inovatorilor : ce însuşiri trebuie să-mi dezvolt pentru a deveni inovator? În condiţiile în care „înalta calificare" şi „experienţa în muncă" au primit cele mai multe opţiuni, adică nişte calităţi inseparabil legate de o vîrstă în jur de 38 de ani, răspunsul nu e operant pentru cei tineri. Răspunsul, trebuie spus, e valabil, în general (şi nu pentru fiecare caz în parte), acum. Poate, şi mai mult ca sigur, în viitorul nu prea îndepărtat o pregătire superioară nu va fi acompaniată de 10 ani vechime în muncă (cum stau lucrurile astăzi), ci doar de 5 ani sau chiar mai puţin, În al cincilea rînd, acest model de calităţi aflat la baza opiniei inovatorilor despre ei înşişi şi a aprecierii acestora de către ceilalţi poate aveanu doar un rol pozitiv (exemplu), ci şi unul negativ. Ne gîndim la el şi ca la o „cenzură socială" (a conştiinţei colective), care poate „tăia" elanul unor cutezători care nu se înscriu în tiparele opiniei generale.

Tot aici trebuie să spunem că, după cum rezultă din tabelele de la p. 192, 193 şi 194, printre cauzele care îi împiedică pe unii muncitori şi tehnicieni să facă inovaţii (aşa după cum apar ele în opinia inovatorilor şi a neinovatorilor) un loc însemnat îl deţine lipsa de timp. Să fie vorba doar de o justificare sau de o supraocupare a timpului acestora? Am fi fost curioşi să avem o situaţie comparativă a bugetului de timp al inovatorilor în raport cu al neinovatorilor. Nu este exclus ca inovatorii, prin specificul locului lor de muncă, să beneficieze de mai mult timp în raport cu colegii lor neinovatori.

4. La paginile 13—14 autorii scot în evidenţă că în ţară la noi s-a creat un cadru instituţional adecvat nevoilor mişcării inovatorilor (plecîndu-se de la ideea că a organiza înseamnă a spori iniţiativa latentă). În esenţă aceasta este problema, cu largi implicaţii sociologice, a raportului dintre formal şi informal în mişcarea inovatorilor. Deşi în lucrarea recenzată există unele idei referitoare la acest aport, ele nu acoperă, după părerea noastră, vastitatea şi importanţa problemei. Să ne referim doar la cîteva lucruri. Aflăm la pagina 88 că 61% din totalul inovaţiilor pe ţară se recompensează prin apreciere. Acest fapt ridică întrebările : Cum se ajunge la determinarea valorii inovaţiei? De ce factori depinde acest proces? Cine sînt cei care valorifică? Nu intervine oare în valorificarea inovaţiilor un element de subiectivism care poate influenţa extinderea mişcării inovatorilor? Apoi remunerarea inovaţiilor (42,9% din cei anchetaţi la întrebarea „Cum apreciaţi recompensa bănească acordată în genere pentru inovatori?" au răspuns „nesatisfăcătoare"), care şi ea ţine de domeniul instituţional, prezintă o importanţă destul de mare în creşterea sau în scăderea mişcării inovatorilor. Din tabelul nr. 3 rezultă că în 1955 volumul mediu de economii postcalculate pe o inovaţie aplicată a fost de 5 740 de lei, pe cînd în 1966 ea a crescut

la 15 706 (o creștere aproape de trei ori). Și aceasta în condițiile în care remunerarea a crescut într-o măsură incomparabil mai mică : de la 552 de lei în 1955 la 864 de lei în 1966. După cum se știe, după efectuarea studiului la care ne referim s-au adoptat noi legi privitoare la mișcarea inovatorilor, care, probabil, vor modifica în multe privințe situația fenomenului cercetat (a fost elaborat Decretul Consiliului de Stat nr. 884/1967 și hotărîrea Consiliului de Miniștri nr. 2 250/1967 pentru aplicarea decretului privind invențiile, inovațiile și raționalizările). S-a ținut seama oare în elaborarea acestor legi de concluziile lucrării *Mișcarea inovatorilor*? A fost ea utilă în reforma socială a acestui domeniu al activității întreprinderilor? Este problema valorii cercetării sociologice în rezolvarea pe baze mult mai raționale a raportului dintre formal și informal.

5. În ceea ce privește metodologia de strîngere și de prelucrare a datelor, am vrea să facem doar două observații de amănunt. Ne face impresia că în citeva cazuri autorii au făcut unele corelații între datele statistice care fie că nu țin seama de situația din 1966, fie că o raportează doar la situația din 1955 și nu la aceea din anii mai apropiați (capitolul al III-lea). Această practică indiferent de intențiile autorilor, nu-l ajută pe cititor să înțeleagă faptul că situația mișcării inovatorilor în 1966 nu se înscrie în jaloanele unei curbe ascendente. Apoi la paginile 217—218 se analizează răspunsurile date de către subiecții chestionați la întrebarea : „Vă place munca pe care o aveți de îndeplinit zilnic la utilajul cu care lucrați?" Ele au fost împărțite în patru categorii : le place munca, nu le place munca, le place munca parțial, nu au răspuns. Categoria „le place munca parțial" nu ni se pare semnificativă, putînd fi tot atît de bine înțeleasă în sensul „nu le place munca parțial". Întrebarea respectivă ar fi putut solicita subiecților să aleagă dintre următoarele alternative : foarte mult, mult, puțin, foarte puțin, deloc.

Opiniile și observațiile noastre nu umbresc, în general, valoarea lucrării la care ne-am referit. Ele sînt mai ales o consecință a complexității fenomenului studiat, care nu putea fi, desigur, epuizat într-o singură lucrare (de altfel și prima de acest gen la noi), și a statusului sociologiei, care, cu toate pretențiile celor care o profesează nu poate oferi în multe cazuri, adevăruri indiscutabile.

Achim Mihu Cluj

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF49, — D M 40.
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134 — 135, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SERIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SERIE DE PSYCHOLOGIE
— SERIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SERIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SERIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia ştiinţei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
ANTON DUMITRIU, **Mecanismul logic al matematicilor**, 1968, 384 p., 17 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Popescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G.W.F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.
I. PEATNTSEHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.
GRIGORE [illegible]EU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p, 6 lei.
GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.
Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p, 14,50 lei.

ECONOMIE

DR. ALEX. PUIU, **Valorificarea superioară a resurselor naturale**, „Bibliotheca œconomica", 9, 1969, 299 p., 9,75 lei.
C. GÖLNER, **Gîndirea economică a saşilor din Transilvania în sec. al XIX-lea**, „Bibliotheca œconomica", 10, 1969, 114 p., 4,25 lei.
M. CHIRIŢESCU-ARVA : **Omul, opera, epoca**, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Maria Stancu, Eugen Mewes, 1969, 299 p., 19 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, Psihofiziologia activităţii de orientare, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

Acad. ATH. JOJA, Studii de logică, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, Monografie „Hegel".

REV. FILOZ., 16, 9, P. 1041 — 1156, BUCUREŞTI, 1969

I. P. 1 — 1723

43503

Lei 20.—

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7956

TOMUL 16, 1969

DIN SUMAR:

UNITATEA DINTRE PARTID ȘI POPOR — PUTERNICĂ FORȚĂ MOTRICE ÎN FĂURIREA SOCIETĂȚII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

OBIECTIV ȘI SUBIECTIV ÎN EVOLUȚIA DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE
I. ȘERBĂNESCU

SOCIOLOGIA CULTURII (CONSIDERAȚII METODOLOGICE)
ION ALUAȘ (Cluj)

CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ. — ZEII VEGETAȚIEI (II)
PAUL BĂLĂ

IDEEA DE OM ÎN CERCETAREA FILOZOFICĂ
NICULAE BELLU

SISTEM SOCIAL ȘI ACȚIUNE POLITICĂ LA ANTONIO GRAMSCI
ANETA BUSUIOC

10

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUL. 2005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*, prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7956
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 10 1969

DEC. 2014
2022

SUMAR

Pag.

STUDII ŞI ARTICOLE

- * * * Unitatea dintre partid şi popor — puternică forţă motrice în făurirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate 1161
- I. ŞERBĂNESCU, Obiectiv şi subiectiv în evoluţia democraţiei socialiste 1173
- ION ALUAŞ (Cluj), Sociologia culturii (Consideraţii metodologice) 1185
- PAUL BĂLĂ, Cultul divinităţilor care mor şi înviază. Zeii vegetaţiei (II) . . . 1195

COMUNICĂRI

- NICULAE BELLU, Ideea de om în cercetarea filozofică 1211
- ANETA BUSUIOC, Sistem social şi acţiune politică la Antonio Gramsci 1219

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- SIMION GHIŢĂ, Concepţia antropologică a lui Mihai Ralea 1225
- VL. KRASNASESCHI, Alexandru Claudian şi sociologia cunoaşterii 1237

CRONICA IDEILOR

- CLARA DAN, Logic şi biologic 1245

DISCUŢII

- ADRIAN RĂDULESCU, „Omul imaginar" — obiect al cunoaşterii artistice . . . 1253

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Etica marxistă : idei şi probleme (Al. Tănase); Psihanaliza în faţa civilizaţiei tehnologice (Vasile Zamfirescu). 1267

Rev. filoz. **16**, *10*, p. 1157—1276, Bucureşti, 1969

11.185

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 10** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

- *** Единство партии—народа—мощная движущая сила в создании социалистического разносторонне развитого общества 1161
- И. ШЕРБЭНЕСКУ, Объективное и субъективное в развитии социалистической демократии 1173
- ИОН АЛУАШ (Клуж), Социология культуры (Методологические соображения) 1185
- ПАУЛ БЭЛЭ, Культ божеств, которые умирают и воскресают. — Боги флоры (II) 1195

СООБЩЕНИЯ

- НИКУЛАЕ БЕЛЛУ, Идея человека в философском исследовании 1211
- АНЕТА БУСУЕК, Общественная система и политическое действие у Антонио Грамши 1219

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- СИМИОН ГИЦЭ, Антропологические взгляды Михая Рали 1225
- ВЛ. КРАСНАСЕСКИ, Александру Клаудиан и социология познания . . 1237

ХРОНИКА ИДЕЙ

- КЛАРА ДАН, Логическое и биологическое 1245

ДИСКУССИИ

- АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, „Воображаемый человек" — обьект художественного познания 1253

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Марксистская этика: идеи и проблемы; (Ал. Тэнасе) Психоанализ итехнологическая цивилизация, (Василе Замфиреску,), ... 1267

Философский журнал, **16**, *10*, p. 1167—1276, Бухарест, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 — N°10 — 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

* * * L'unité entre le parti et le peuple — puissante force motrice dans l'édification de la société socialiste multilatéralement développée 1161
I. ȘERBĂNESCU, Objectif et subjectif dans l'évolution de la démocratie socialiste 1173
ION ALUAȘ (Cluj), La sociologie de la culture (Considérations méthodologiques) 1185
PAUL BĂLĂ, Le culte des divinités qui meurent et ressuscitent — Les dieux de la végétation (II) 1195

COMMUNICATIONS

NICULAE BELLU, L'idée d'homme dans la recherche philosophique 1211
ANETA BUSUIOC, Système social et action politique chez Antonio Gramsci 1219

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

SIMION GHIȚĂ, La conception anthropologique de Mihai Ralea 1225
VL. KRASNASESCHI, Alexandru Ciaudian et la sociologie de la connaissance . . . 1237

LA CHRONIQUE DES IDÉES

CLARA DAN, Logique et biologique 1245

DISCUSSIONS

ADRIAN RĂDULESCU. «L'homme imaginaire»—objet de la connaissance artistique 1253

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

L'éthique marxiste: idées et problèmes (Al. Tănase) ; La psychanalyse devant la civilisation technologique 1267

Revue de philosophie, **16**, *10*, p. 1157–1276, Bucarest, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

UNITATEA DINTRE PARTID ŞI POPOR – PUTERNICĂ FORŢĂ MOTRICE ÎN FĂURIREA SOCIETĂŢII SOCIALISTE MULTILATERAL DEZVOLTATE

Niciodată în trecut nu au fost atît de trainice unitatea şi coeziunea întregului popor în jurul partidului ca în zilele memorabile ale celui de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român, cînd ele şi-au găsit o reflectare strălucită în aprobarea unanimă a hotărîrilor adoptate de cel mai înalt forum al partidului, în uriaşul entuziasm cu care naţiunea a salutat alegerea în fruntea partidului a tovarăşului Nicolae Ceauşescu.

Niciodată poporul român nu şi-a identificat mai plenar destinul cu acela al Partidului Comunist Român. Milioane şi milioane de cetăţeni ai patriei, practic poporul întreg, au participat la dezbaterea proiectelor cuprinse în documentele pregătitoare ale Congresului, înscriindu-se, prin propunerile şi sugestiile făcute, drept marele coautor colectiv al acestor documente; apoi lucrările Congresului au fost urmărite în întreaga ţară cu cel mai viu şi profund interes, cu convingerea că ceea ce se decide în înaltul forum al comuniştilor îi priveşte nemijlocit, este expresia preocupărilor şi năzuinţelor lor. Iar apoi satisfacţia cu care au fost primite pretutindeni în ţară hotărîrile Congresului, adeziunea unanimă a întregului popor au constituit o nouă şi elocventă expresie a unităţii de nezdruncinat dintre partid şi popor.

Miile de scrisori şi de telegrame prin care muncitori, ţărani, intelectuali, oameni ai muncii de toate naţionalităţile şi-au exprimat hotărîrea fermă de a înfăptui programul adoptat de Congresul al X-lea al partidului constituie cea mai elocventă dovadă a imensului prestigiu pe care l-a cucerit partidul în rîndurile poporului, a faptului că acesta vede în politica partidului propria sa politică. Tocmai în acest capital moral, în conştiinţa deplinei identităţi a intereselor fundamentale ale tuturor membrilor societăţii cu politica partidului stă acel „resort esenţial" al mecanismului unităţii întregului popor în jurul partidului comunist. „Aprobarea unanimă a Raportului Comitetului Central şi a proiectului de Directive, a direcţiilor principale de viitor ale politicii interne şi externe a României — sublinia secretarul general al Partidului Comunist Român în cuvîntarea de încheiere a Congresului — constituie dovada cea mai grăi-

Rev. filoz., **16**, *10*, p. 1161–1171, Bucureşti, 1969

toare a unităţii indestructibile a partidului, a întregului nostru popor, expresia hotărîrii nestrămutate a naţiunii noastre socialiste de a înfăptui neabătut hotărîrile Congresului al X-lea" [1].

UNITATEA DINTRE PARTID ŞI POPOR — REZULTATUL UNUI PROCES ISTORIC ÎNDELUNGAT

Făurirea acestei unităţi reprezintă încununarea unui *proces istoric* pe care partidul, în îndelungata şi frămîntata sa istorie de aproape o jumătate de veac, învingînd nenumărate încercări, l-a străbătut etapă cu etapă, reuşind, în evoluţia ascendentă a acestui proces, să-şi asigure opţiunea poporului, să-şi cristalizeze rolul social de avangardă unică, de conducător *unic* al clasei muncitoare, al întregului popor.

Făurit în focul unor mari bătălii de clasă, Partidul Comunist Român a ridicat sus steagul luptei pentru apărarea demnităţii naţionale, pentru salvgardarea intereselor clasei muncitoare şi ale tuturor celor ce muncesc. Înfruntînd prigoana cea mai sălbatică, partidul a organizat masele populare în lupta pentru drepturi şi libertăţi democratice, pentru răsturnarea orînduirii burghezo-moşiereşti.

Partidul comunist a militat pentru o politică externă de apărare a independenţei şi suveranităţii naţionale a ţării, împotriva dominaţiei imperialismului străin, pentru pace şi colaborare internaţională, pentru prietenie cu Uniunea Sovietică, împotriva planurilor de tîrîre a României în război. Unind pe aceeaşi platformă toate forţele revoluţionare, politice şi democratice naţionale, dînd curs puternicului curent din rîndul poporului, Partidul Comunist Român, în colaborare cu celelalte forţe politice, a organizat şi condus insurecţia armată de la 23 August 1944, care a dus la ieşirea României din războiul antisovietic, la răsturnarea regimului antonescian, la alăturarea ţării noastre coaliţiei antifasciste, pentru eliberarea patriei şi zdrobirea Germaniei fasciste.

După Eliberare, partidul comunist a desfăşurat o intensă activitate politico-organizatorică pentru lărgirea rîndurilor lui, pentru desăvîrşirea unităţii politice, organizatorice şi ideologice a clasei muncitoare, pentru întărirea alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, pentru unirea tuturor forţelor progresiste şi patriotice, pentru înfrîngerea claselor exploatatoare, pentru cucerirea puterii şi înaintarea victorioasă pe drumul democratizării ţării, pentru transformarea socialistă a societăţii româneşti.

În anii revoluţiei şi construcţiei socialiste, Partidul Comunist Român a condus masele muncitoare în vederea înfăptuirii unor profunde transformări economice şi social-politice, care au schimbat din temelii înfăţişarea societăţii româneşti, întregul mod de viaţă al oamenilor muncii. A fost pentru totdeauna abolită exploatarea omului de către om, au fost lichidate clasele exploatatoare, socialismul triumfînd definitiv pe pămîntul românesc, împlinindu-se astfel idealurile de libertate naţională şi socială, de bunăstare materială şi spirituală a maselor. Sub conducerea partidului, poporul român a făurit o economie puternică, prosperă, a asigurat avîntul nestăvilit al forţelor de producţie, înfăptuind politica de industrializare

[1] Cf. „Scînteia" nr. 8 155 din 13 august 1969.

socialistă, de dezvoltare și modernizare a agriculturii, de ridicare a nivelului de viață al tuturor cetățenilor patriei.

Partidul Comunist Român s-a dovedit, istoricește, singura forță politică în stare să ridice la cel mai înalt grad de comuniune interesele maselor populare, să dea acestora cea mai amplă deschidere, cea mai deplină incidență pe plan național. Realizînd acest mandat, partidul comunist îndeplinește menirea leninistă de a fi rațiunea, onoarea și conștiința epocii noastre; el a ridicat poporul pe treapta culminantă a creației istorice — revoluția și construcția socialistă, — călăuzindu-l pe drumul făuririi celor mai înalte forme de civilizație spre realizarea visului de aur al omenirii, societatea comunistă.

Poporul s-a convins astfel prin propria sa experiență că Partidul Comunist Român este exponentul fidel al intereselor sale vitale, călăuza sa încercată pe drumul libertății și fericirii, și de aceea îl înconjoară cu dragoste și devotament nețărmurit, îl consideră drept unic conducător al națiunii socialiste.

BAZA OBIECTIVĂ A UNITĂȚII DE NEZDRUNCINAT DINTRE PARTID ȘI POPOR

Unitatea dintre partid și popor s-a afirmat de la an la an cu tot mai multă putere, pe măsura dezvoltării în amploare și adîncime a operei de construire a noii orînduiri socialiste. Cu fiecare nouă treaptă urcată pe calea socialismului s-a cimentat și mai mult unitatea poporului în jurul partidului, au crescut și mai mult prestigiul și autoritatea sa în masele largi ale oamenilor muncii.

În prezent, ca urmare a victoriei depline a socialismului, a schimbărilor survenite în baza economică și structura socială a societății, în suprastructura și conștiința socială, unitatea dintre partid și popor are un fundament puternic: pe plan economic — relațiile de producție socialiste, întemeiate pe proprietatea socială asupra mijloacelor de producție, pe concordanța fundamentală dintre forțele de producție și relațiile de producție; pe plan social-politic — comunitatea de interese fundamentale ale tuturor claselor și categoriilor sociale, alianța de nezdruncinat dintre clasa muncitoare și țărănime — principalul factor social al coeziunii întregii societății —, prietenia frățească dintre poporul român și naționalitățile conlocuitoare; pe planul suprastructurii politico-juridice — concordanța dintre formele de organizare a vieții sociale și baza economică a societății, profundul democratism al orînduirii noastre sociale, Frontul Unității Socialiste, organism politic larg reprezentativ, care înmănunchează, sub conducerea partidului, toate clasele și categoriile sociale, indiferent de naționalitate; pe planul conștiinței sociale — apropierea conținuturilor conștiinței diferitelor clase și categorii sociale în direcția unei conștiințe unice socialiste, unitatea de voință, de acțiune și de scop a întregului popor. Toate aceste schimbări cantitative și calitative au contribuit la unirea întregului popor în jurul Partidului Comunist Român, la ridicarea pe o treaptă superioară a unității dintre partid și popor, puternică forță motrice în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate.

Desigur, în actuala fază de dezvoltare a societăţii, comunitatea de interese fundamentale ale celor ce muncesc, statornicită în orînduirea noastră socialistă, nu exclude existenţa unor discordanţe şi contradicţii în structura diverselor categorii de interese — dintre interesul social şi cel individual, dintre interesul de grup şi cel personal. Acest lucru este firesc cînd nivelul actual al forţelor de producţie nu asigură încă belşugul de produse necesare acoperirii tuturor nevoilor membrilor societăţii şi cînd unii oameni nu au ajuns încă la asemenea stadiu de conştiinţă încît să aibă o înţelegere clară a interdependenţei strînse dintre interesele lor personale şi cele generale.

Aceste discordanţe şi contradicţii sînt învinse treptat în procesul construcţiei socialiste şi trecerii spre comunism pe baza creşterii considerabile a producţiei materiale, a omogenităţii crescînde a forţelor sociale, a apropierii condiţiilor de muncă şi de viaţă de la sat de cele de la oraş, a muncii fizice de munca intelectuală, pe baza dezvoltării comunităţii de interese economice, politice şi ideologice a tuturor oamenilor muncii.

Programul stabilit de Congresul al X-lea îmbrăţişează toate sectoarele şi laturile dezvoltării economico-sociale a ţării; obiectivele şi sarcinile sale fundamentale sînt *dezvoltarea şi modernizarea bazei tehnico-materiale, aplicarea largă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane, perfecţionarea relaţiilor de producţie, a vieţii sociale şi de stat, adîncirea democraţiei, creşterea bunăstării materiale şi spirituale a poporului, ridicarea conştiinţei socialiste a maselor în vederea făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate.*

Realizarea acestui ţel major de perspectivă va asigura în mod hotărîtor apropierea României de nivelul ţărilor cu economie avansată, atît din punct de vedere al producţiei, productivităţii muncii şi venitului naţional pe locuitor, cît şi din punct de vedere al nivelului de trai al populaţiei. Se vor pune astfel baze trainice trecerii treptate spre comunism — societatea care va ridica omenirea pe noi trepte de civilizaţie materială şi spirituală. Emanaţie a înţelepciunii şi voinţei întregii naţiuni, întruchipare a năzuinţelor şi intereselor sale majore, programul făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate va asigura, totodată, condiţii materiale şi mai trainice pentru cimentarea unităţii întregului popor în jurul partidului comunist, pentru ridicarea pe o treaptă superioară a unităţii dintre partid şi popor. Astfel, extinderea şi perfecţionarea bazei tehnico-materiale a socialismului, dezvoltarea vertiginoasă a forţelor de producţie şi repartizarea lor judicioasă pe întreg cuprinsul ţării, aplicarea largă a cuceririlor ştiinţei şi tehnicii contemporane, perfecţionarea relaţiilor de producţie socialiste corespunzător nivelului de dezvoltare a forţelor de producţie, schimbările calitative şi perfecţionările ce se vor produce în structura producţiei materiale, în structura şi microstructura socială, înfăptuirea programului de sistematizare a localităţilor rurale — toate acestea vor duce la *lărgirea şi adîncirea procesului de omogenizare a societăţii* — baza materială obiectivă a dezvoltării progresive şi multilaterale a unităţii social-politice a întregului popor în jurul partidului comunist.

În ultimă instanţă, lărgirea şi adîncirea procesului de omogenizare a societăţii va determina în mod necesar consolidarea unităţii economice

a societății, restrîngerea considerabilă a fenomenelor de izolare și individualism, va asigura o mai mare apropiere a modului de trai al diferitelor categorii sociale, mai deplină contopire a năzuințelor individuale ale tuturor membrilor societății într-un interes general unic, stimulînd efortul lor colectiv pentru realizarea sarcinii fundamentale a etapei actuale — făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate.

ACTIVITATEA POLITICĂ ȘI IDEOLOGICĂ — FACTOR IMPORTANT DE UNIRE A MASELOR ÎN JURUL PARTIDULUI COMUNIST

Ideile partidului au devenit în societatea noastră ideile oamenilor muncii, crezul său — cauza socialismului și comunismului — constituie crezul ce unește mințile și inimile milioanelor de cetățeni ai patriei.

În contopirea strînsă cu interesele națiunii se află unul din principalele izvoare ale unității dintre partid și popor. Interesele fundamentale ale dezvoltării României sînt unice, iar faptul că partidul le dă expresie și consideră permanent slujirea lor drept legea supremă și necondiționată a întregii sale activități unește pe toți oamenii muncii în jurul liniei politice a partidului, întărește necontenit unitatea și coeziunea dintre partid și popor.

Unitatea dintre partid și popor este consolidată în permanență de politica partidului, de țelurile măreț e ale acestuia. Partidul comunist luptă neobosit pentru a ridica oamenii muncii la nivelul înțelegerii intereselor comune ale întregii societăți, îi învață să îmbine armonios interesele personale cu cele generale, de stat. Partidul comunist este acela care asigură ca principiile ideologiei socialiste să devină un bun al întregului popor.

O contribuție deosebită la însușirea principiilor socialismului științific — și deci la dezvoltarea politică și ideologică a societății noastre — o au consultările și dezbaterile organizate în mod sistematic de către conducerea partidului nostru cu masele largi populare, în vederea elaborării politicii sale de edificare a noii societăți. Pe această linie se înscriu, înainte de toate, dezbaterile organizate cu prilejul elaborării proiectelor de directive ale congreselor partidului privind planurile de dezvoltare a economiei naționale, a proiectelor de constituție și a altor documente de partid și de stat. Un exemplu concludent în această privință îl constituie ampla dezbatere care a precedat Congresul al X-lea, la care au participat, alături de comuniști, zeci și sute de mii de oameni ai muncii nemembri de partid.

Întreaga activitate de pregătire a Congresului, larga dezbatere a documentelor, ca și modul în care au fost aleși delegații la congres dau încă o dată expresie spiritului nou, profund democratic pe care partidul nostru l-a imprimat întregii sale activități, precum și vieții politice economice, social-culturale și de stat din țara noastră. Aceasta demonstrează o dată mai mult „legăturile strînse ale partidului cu masele, încrederea și prețuirea de care se bucură partidul nostru în rîndurile poporului, trăinicia unității în jurul său a întregii națiuni" [2].

[2] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1969, p. 14.

În noua etapă pe care o străbate patria noastră pe calea elaborată de Congresul al X-lea, partidul se integrează tot mai organic în întreaga viaţă socială a ţării, îşi întăreşte şi mai mult legăturile cu masele largi ale poporului. Conducînd nemijlocit procesul de dezvoltare a democraţiei socialiste partidul asigură participarea *tuturor* categoriilor de cetăţeni la dezbaterea şi elaborarea politicii interne şi externe, astfel ca progresul României să fie în tot mai mare măsură expresia contribuţiei colective a întregii naţiuni.

Potrivit documentelor Congresului al X-lea al partidului, vor fi luate noi măsuri care să contribuie la perfecţionarea *cadrului instituţional* în care cetăţenii să-şi poată exprima nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile ţării, se înfăptuiesc hotărîrile partidului şi statului, să poată critica neajunsurile ce apar în activitatea organelor de partid, de stat şi obşteşti, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia şi priceperea la înlăturarea lor, la progresul societăţii. Vor fi tot mai larg dezvoltate formele obşteşti de rezolvare a principalelor probleme politice şi sociale, a proiectelor de legi şi hotărîri, schimburile de opinii, consfătuirile, acordîndu-se toată atenţia sporirii rolului opiniei publice în viaţa socială. Supunînd consultării şi dezbaterii publice cele mai importante probleme ale politicii sale interne şi externe, partidul are garanţia că măsurile pe care le adoptă corespund întru totul năzuinţelor sociale vitale. Totodată „atragerea din ce în ce mai intensă a cetăţenilor la discutarea şi elaborarea hotărîrilor şi măsurilor mai importante privind politica internă şi internaţională a ţării contribuie la întărirea continuă a unităţii dintre partid şi popor"[3].

Cimentarea unităţii dintre partid şi popor este de asemenea indisolubil legată de dezvoltarea conştiinţei socialiste a membrilor de partid, a întregului popor muncitor.

Schimbarea condiţiilor materiale ale vieţii sociale, noua existenţă socialistă îşi găsesc reflectarea corespunzătoare şi pe planul conştiinţei sociale, în deprinderile, sentimentele şi concepţiile politice, morale şi filozofice ale oamenilor, care capătă tot mai mult un conţinut ideologic socialist. Dar aceasta nu se înfăptuieşte în mod spontan, de la sine. Ea este rezultatul unui proces organizat şi dirijat în mod conştient de către partidul comunist şi statul socialist.

Ideologia marxist-leninistă, politica ştiinţifică a partidului nostru au influenţat întreaga activitate socială a oamenilor, modul lor de gîndire şi viaţă, activitatea de producere a bunurilor materiale şi spirituale, relaţiile în societate, familie, atitudinea faţă de muncă şi faţă de avutul obştesc, raporturile faţă de stat şi faţă de legile ţării. Profunda înnoire spirituală a societăţii noastre — se subliniază în raportul C.C. la Congresul al X-lea al partidului — se oglindeşte în idealul nou de viaţă al poporului, în faptul că socialismul constituie cauza vitală a muncitorilor, a ţăranilor, a intelectualilor, a tuturor oamenilor muncii fără deosebire de naţionalitate, care înfăptuiesc cu hotărîre programul partidului, participă activ la întreaga operă de construcţie socialistă.

---

[3] Nicolae Ceauşescu, *Rolul conducător al partidului în etapa desăvîrşirii construcţiei socialismului*, în idem, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 289.

Noua etapă pe care o străbate ţara noastră pe calea făuririi unei societăţi socialiste multilateral dezvoltate impune sarcini complexe şi pe tărîmul dezvoltării conştiinţei socialiste. Ele privesc atît latura obiectivă, cît şi cea subiectivă a procesului şi acţionează în următoarele direcţii principale : *lărgirea sferei de cuprindere a maselor; creşterea ritmului de dezvoltare a vieţii spirituale a societăţii; dezvoltarea multilaterală şi armonioasă a conştiinţei sociale; limitarea tendinţelor de rămînere în urmă a conştiinţei sociale faţă de existenţa socială şi posibilitatea previziunii ştiinţifice; creşterea rolului activ transformator al conştiinţei sociale în viaţa societăţii.*

Pe această bază, conştiinţa socialistă devine un *fenomen de masă*, cuprinzînd toate clasele şi categoriile sociale şi căpătînd un conţinut *mai larg, mai bogat*, determinat de noile condiţii materiale ale societăţii socialiste, în primul rînd de nivelul ridicat de dezvoltare a forţelor şi relaţiilor de producţie socialiste, de larga răspîndire a concepţiei despre lume şi societate a partidului comunist. Totodată, ca rezultat al progresului tehnic-ştiinţific şi al însuşirii cuceririlor ştiinţei şi culturii de către masele largi, va creşte în mod considerabil *ponderea laturii ştiinţifice* în cadrul conştiinţei sociale. Efortul pentru însuşirea noilor cuceriri ale minţii omeneşti, pentru ridicarea nivelului de pregătire ştiinţifică şi culturală generală este astăzi una din trăsăturile distinctive ale omului înaintat, expresia adevăratului spirit de civilizaţie. Cu atît mai pregnantă este ea în societatea noastră socialistă. De aceea partidul nostru consideră că o dată cu însuşirea politicii ştiinţifice marxist-leniniste a partidului nostru este necesară asimilarea cunoştinţelor pe care le oferă marile descoperiri actuale ale ştiinţelor naturii. Aşa după cum se subliniază în documentele Congresului, educaţia socialistă, conştiinţa socialistă implică atît cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît şi însuşirea concepţiei filozofice despre lume şi societate a partidului nostru — formarea unei atitudini cetăţeneşti înaintate. Acestor cerinţe fundamentale care se condiţionează şi se influenţează reciproc trebuie să le răspundă astăzi — în condiţiile societăţii moderne — întreaga muncă de educaţie desfăşurată de către partidul şi statul nostru.

Asimilarea cunoştinţelor oferite de ştiinţele naturii, însuşirea filozofiei marxist-leniniste vor contribui la cristalizarea şi adîncirea reflectării existenţei sociale, corectînd insuficienţele şi eventualele deformări ale reflectării empirice, deschizînd perspectiva cunoaşterii ştiinţifice a realităţii, a practicii social-istorice. Aceasta va contribui la înţelegerea de către masele poporului a sensurilor majore ale dezvoltării societăţii şi ale activităţii umane, la ridicarea pe o treaptă superioară a unităţii dintre partid şi popor.

LEGĂTURA PARTIDULUI CU MASELE — CHEZĂŞIA UNITĂŢII DE NEZDRUNCINAT DINTRE PARTID ŞI POPOR

Forţa comuniştilor constă în faptul că ei ştiu să adune în jurul partidului milioanele de oameni ai muncii fără de partid, că sînt atenţi la glasul lor, învăţîndu-i şi învăţînd de la aceştia.

Subliniind interdependenţa dialectică dintre partid şi popor, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, în raportul C.C. al P.C.R. la cel de-al X-lea Con-

gres, arată : „Partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său, partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndurile naţiunii noastre socialiste " [4].

Care este acel mecanism prin care partidul asigură legătura sa cu masele ?

În primul rînd prin membrii de partid, prin organizaţiile de bază din care aceştia fac parte. În prezent, partidul nostru cuprinde 1 924 500 de comunişti, ceea ce înseamnă că fiecare al şaptelea cetăţean major al ţării este membru al Partidului Comunist Român, asigurîndu-se astfel legătura *directă* şi *permanentă* a partidului cu masele.

Practic, în fiecare sector al activităţii sociale, în fiecare colectiv de muncă există nuclee de comunişti care militează în fruntea constructorilor socialismului pentru progresul neîntrerupt al patriei. Creşterea numărului membrilor partidului în ultimii patru ani cu aproape jumătate de milion oglindeşte influenţa şi prestigiul de care se bucură în rîndurile clasei muncitoare, ale tuturor categoriilor de oameni ai muncii.

Avînd o compoziţie corespunzătoare rolului şi misiunii sale, organizaţii puternice în toate sectoarele vieţii economice şi sociale, o linie politică ştiinţifică marxist-leninistă, o bogată experienţă politică, şi organizatorică, fiind indisolubil legat de mase Partidul Comunist Român uneşte în jurul său întregul nostru popor în munca şi lupta pentru făurirea unei societăţi socialiste multilateral dezvoltate.

În perioada care a trecut de la Congresul al IX-lea Comitetul Central al partidului a luat o serie de măsuri importante care au dus la întărirea legăturii partidului cu masele de oameni ai muncii. Astfel, ca urmare a aplicării hotărîrilor Conferinţei naţionale a partidului din decembrie 1967, cu privire la îmbunătăţirea organizării administrativ-teritoriale a României şi a perfecţionării formelor şi metodelor de organizare şi conducere a vieţii sociale, au fost înlăturate o serie de verigi intermediare şi paralelisme din munca organelor de partid, s-a asigurat o mai mare apropiere a acestora de unităţile de bază, s-a îmbunătăţit întreaga activitate politico-organizatorică şi ideologică a organelor şi organizaţiilor de partid.

Trebuie relevat, de asemenea, spiritul nou constructiv care s-a introdus după cel de-al IX-lea Congres în viaţa de partid, în activitatea cadrelor şi a membrilor de partid, în raporturile acestora cu masele. Dezvăluirea şi criticarea unor greşeli, abuzuri şi ilegalităţi săvîrşite într-o anumită perioadă şi care au costat viaţa unor activişti de seamă ai partidului şi au lezat drepturile şi libertăţile democratice ale cetăţenilor, măsurile luate ulterior pentru reabilitarea politică şi juridică a celor ce au avut de suferit pe nedrept, restabilirea şi întărirea legalităţii socialiste, crearea unor condiţii şi a unui climat ca în societatea noastră astfel de abuzuri şi fărădelegi să nu se mai repete — toate acestea au restabilit onoarea şi prestigiul partidului nostru comunist, au întărit şi mai mult încrederea maselor în partid, au contribuit la întărirea unităţii dintre partid şi popor.

---

[4] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, p. 83.

Imprimînd un nou spirit şi stil de muncă în viaţa de partid, conducerea partidului a subliniat de nenumărate ori necesitatea statornicirii unui climat sănătos în munca de partid, dezvoltarea spiritului critic şi autocritic, crearea unor condiţii pentru o analiză obiectivă, principială şi exigentă a activităţii fiecărui activist sau membru de partid. Aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, este absolut neîntemeiată teama sau reţinerea că folosirea criticii şi autocriticii poate dăuna autorităţii sau prestigiului unui activist sau membru de partid. Desfăşurîndu-şi activitatea în rîndul maselor, acestea cunosc şi apreciază munca lor după calitatea şi rezultatele ei [5].

Militînd pentru întărirea continuă a legăturilor partidului cu masele, Congresul al X-lea al partidului a subliniat necesitatea perfecţionării în continuare a formelor şi metodelor de muncă ale organelor şi organizaţiilor de partid în vederea creşterii rolului conducător al partidului în toate sectoarele de activitate, a întăririi legăturilor sale cu masele largi populare.

Totodată se va acorda în continuare toată atenţia creşterii rîndurilor partidului, întăririi organizaţiilor de partid din întreprinderi, din cooperativele agricole de producţie, de pe şantiere de construcţii şi din toate celelalte unităţi economice şi instituţii, prin primirea în partid a celor mai înaintaţi muncitori, ţărani, intelectuali, care se dovedesc, prin munca şi trăsăturile lor politice şi morale, demni de înalta cinste de membru al Partidului Comunist Român. Pornind de la experienţa ultimilor ani, cînd Comitetul Central al partidului a încetăţenit în sistemul său de lucru consultarea masei comuniştilor şi a oamenilor muncii fără de partid asupra problemelor esenţiale ale politicii interne şi externe — practică a cărei justeţe a fost confirmată de viaţă — în Statutul partidului s-a înscris prevederea referitoare la obligativitatea tuturor organelor de partid de a supune în prealabil unei largi dezbateri cu masele de comunişti şi oameni ai muncii principalele măsuri privind activitatea economică şi social-culturală, ce urmează a fi adoptate.

Evidenţiind rolul activ pe care-l are partidul în promovarea noului şi în înlăturarea a tot ce este perimat, însemnătatea criticii şi autocriticii ca forţă motrice a dezvoltării societăţii noastre, Statutul pune în faţa comuniştilor exigenţe noi, cerîndu-le să manifeste receptivitate faţă de tot ceea ce este înaintat, să combată cu hotărîre lipsurile, tendinţele de acoperire a neajunsurilor şi să contribuie la lichidarea acestora, să lupte împotriva rutinei, a conservatorismului, împotriva oricăror manifestări de înăbuşire a criticii.

Un rol important în realizarea unei strînse legături între partid şi mase îl au organizaţiile de masă şi obşteşti — sindicale, cooperatiste, de tineret, de femei, consiliile populare, asociaţiile oamenilor de ştiinţă şi cultură, uniunile de creaţie, asociaţiile sportive etc.

Prin toate aceste organizaţii şi instituţii, partidul este strîns legat de mase, cele mai largi pături de oameni ai muncii avînd posibilitatea să-şi manifeste înţelepciunea şi activitatea lor creatoare în conformitate cu linia politică generală stabilită de către partid — forţa politică conducătoare în cadrul sistemului democraţiei socialiste.

---

[5] Vezi Nicolae Ceauşescu, *Expunere la Consfătuirea de la C.C. al P.C.R. cu conducătorii organelor de partid şi ai consiliilor populare judeţene*, 22 martie 1968, Edit. politică, 1968, p. 27.

În vederea creşterii rolului organizaţiilor de masă şi obşteşti în viaţa social-politică a ţării, în educarea socialistă a maselor şi atragerea acestora la conducerea treburilor de stat şi obşteşti, documentele Congresului al X-lea prevăd o serie de măsuri menite să ducă la perfecţionarea activităţii organizaţiilor de masă şi obşteşti, la definirea mai precisă a funcţiei acestora în viaţa politică şi socială.

Avînd largi atribuţii în viaţa societăţii noastre, participînd direct la activitatea organelor de stat, la conducerea unităţilor economice, sindicatele îşi vor spori contribuţia la înfăptuirea politicii partidului, la mobilizarea oamenilor muncii în înfăptuirea sarcinilor construcţiei socialiste, la perfecţionarea şi respectarea legislaţiei muncii, la aplicarea măsurilor privind îmbunătăţirea condiţiilor de muncă şi de viaţă ale salariaţilor, la întreaga activitate, pentru dezvoltarea conştiinţei socialiste. Va creşte în mod simţitor rolul cooperativelor agricole de producţie — organizaţii proprii ale ţărănimii — în direcţia întăririi lor economice, a dezvoltării proprietăţii obşteşti, a adîncirii democraţiei cooperatiste, a atragerii efective a maselor ţărănimii la activitatea politică şi obştească.

Perfecţionîndu-şi formele de activitate, organizaţiile U.T.C. îşi vor spori contribuţia la atragerea tineretului în activitatea economică, în viaţa social-politică şi culturală a ţării, la educaţia tinerei generaţii în spirit revoluţionar, la lupta pentru înfăptuirea politicii partidului.

Sarcini importante în întărirea legăturilor partidului cu masele revin Frontului Unităţii Socialiste, ce uneşte sub conducerea Partidului Comunist Român toate organizaţiile obşteşti, toate forţele sociale din ţara noastră. El trebuie să asigure participarea activă a organizaţiilor de masă şi obşteşti, a tuturor oamenilor muncii la dezbaterea şi fundamentarea măsurilor iniţiate de partid pentru continua dezvoltare a economiei şi a celorlalte domenii ale construcţiei socialiste, la înfăptuirea întregului program de dezvoltare multilaterală a socialismului, la cimentarea coeziunii naţiunii noastre socialiste. În cadrul Frontului Unităţii Socialiste, consiliile naţionalităţilor conlocuitoare au menirea să asigure, sub conducerea partidului, o participare şi mai largă a oamenilor muncii de diferite naţionalităţi la elaborarea politicii interne şi externe a partidului, la educaţia patriotică şi internaţionalistă, la cimentarea prieteniei frăţeşti a oamenilor muncii de toate naţionalităţile.

Factorul politic fundamental care asigură unitatea social-politică şi ideologică a întregului popor este Partidul Comunist Român — forţa politică conducătoare a întregii societăţi. Partidul comunist a ştiut să unească pe baza politicii sale marxist-leniniste eforturile creatoare ale întregului popor în lupta pentru edificarea noii orînduiri sociale — proces în cadrul căruia s-a făurit şi dezvoltat unitatea socialistă a poporului român. El a făurit această unitate pe baza politicii sale marxist-leniniste de lichidare a claselor exploatatoare şi a exploatării omului de către om, prin făurirea relaţiilor de producţie socialiste, de colaborare şi ajutor reciproc, a închegării şi consolidării alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, a unirii întregului popor în jurul clasei muncitoare, a rezolvării marxist-leniniste a problemei naţionale, a făuririi frăţiei şi prieteniei dintre poporul român şi naţionalităţile conlocuitoare, a formării şi dezvoltării conştiinţei socialiste a oamenilor muncii.

Noua etapă a construcției socialismului în România, complexitatea sarcinilor ce se pun în toate domeniile, amplificarea crescîndă a participării conștiente a maselor la viața economică, politică și socială, procesul neîntrerupt de dezvoltare a democrației socialiste, importanța deosebită pe care o capătă activitatea ideologică și educativă — elemente esențiale pentru dezvoltarea unității socialiste a întregului popor — sporesc nemăsurat răspunderile ce revin partidului comunist.

Iată de ce creșterea rolului conducător al partidului în procesul dezvoltării progresive și multilaterale a unității socialiste a poporului, ca de altfel în întregul proces de edificare a noii societăți, *este o lege obiectivă*, o cerință imperioasă a vieții, confirmată de întreaga practică a construcției socialiste.

★

Emanație și exponent al clasei muncitoare, a întregului popor, identificîndu-se trup și suflet cu interesele și năzuințele acestora, Partidul Comunist Român este indisolubil legat de popor, unitatea lor constituind factorul fundamental al vitalității și al dinamismului societății noastre, o gigantică forță motrice a înaintării ei pe calea socialismului și comunismului.

În marea unitate dintre partid și popor stă garanția de nezdruncinat a înfăptuirii mărețului program adoptat de Congresul al X-lea în vederea ridicării României pe trepte superioare de progres și civilizație. Mai unit ca oricînd în jurul partidului, în frunte cu Comitetul său Central, poporul român va obține noi și importante succese în dezvoltarea multilaterală a orînduirii noastre socialiste, în victoria deplină a socialismului pe pămîntul românesc și trecerea treptată spre comunism.

În această perspectivă istorică, pe măsura dezvoltării forțelor de producție și perfecționării relațiilor de producție, a adîncirii și lărgirii democrației socialiste, a participării tot mai intense și eficiente a maselor la conducerea treburilor obștești, a ridicării conștiinței tuturor membrilor societății, unitatea dintre partid și popor se va întări continuu, ridicîndu-se pe o treaptă mereu superioară. Va avea loc o lărgire continuă a rîndurilor partidului cu cei mai înaintați membri ai societății, vor căpăta o amploare și se vor perfecționa formele de conlucrare a partidului cu masele largi populare, existența partidului se va împleti tot mai strîns, în mod tot mai organic, cu viața tuturor cetățenilor patriei, a căror conștiință se va apropia treptat de nivelul conștiinței și responsabilității sociale a membrilor partidului, realizîndu-se astfel, pe toate planurile vieții sociale, un înalt grad de unitate între partid și popor.

OBIECTIV ŞI SUBIECTIV ÎN EVOLUŢIA DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

DE

I. ŞERBĂNESCU

Partidul Comunist Român, studiind profund şi cu înaltă răspundere cerinţele vieţii sociale, manifestă o constantă preocupare pentru perfecţionarea formelor de organizare şi conducere a proceselor eçonomice şi politice, a vieţii culturale, pentru deschiderea unui cîmp larg de acţiune relaţiilor interumane specifice fazei actuale a societăţii româneşti. Pe acest plan, un loc central îl ocupă dezvoltarea democraţiei fenomen intrinsec orînduirii socialiste.

Congresul al X-lea al partidului marchează un pas înainte pe planul adecvării suprastructurii politice la evoluţia bazei economice a societăţii noastre, aducînd elemente noi şi în ce priveşte adîncirea democraţiei socialiste. Raportul Comitetului Central, ampla dezbatere publică care a precedat Congresul, hotărîrile forului suprem de conducere al partidului evidenţiază că valorificarea potenţelor democratice ale socialismului, dezvoltarea personalităţii umane, atragerea tot mai intensă a maselor la conducerea vieţii publice reprezintă o componentă majoră a programului partidului.

„Partidul nostru — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu în raportul prezentat la Congresul al X-lea — porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii" [1].

Orînduire rezultată din ascensiunea spre progres a societăţii umane, socialismul este capabil să înfăptuiască idealul unei democraţii efective, fiind radical deosebit de toate celelalte formaţiuni sociale prin posibilitatea *obiectivă* pe care o creează pentru eliberarea multilaterală a *masei*, a *întregii populaţii* de sub orice exploatare şi asuprire; ea este menită să

[1] Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 77—78.

Rev. filoz., 16, 10, p. 1173 – 1184, Bucureşti, 1969

făurească condițiile cele mai propice pentru ca omul să se dezvolte multilateral, să-și pună în valoare pentru sine și în folosul întregii colectivități aptitudinile sale creatoare. Esența profund umană a socialismului își găsește concretizarea într-un nou tip de democrație.

Adîncirea democrației, pentru a fi temeinică și eficientă, impune cunoașterea mai îndeaproape a conținutului și evoluției acestei categorii a vieții politice, îndeosebi a *raportului dintre factorii obiectivi și subiectivi* în procesul de apariție și dezvoltare a democrației.

Elementele de ordin *obiectiv* care generează și influențează extensia democrației într-o țară sînt în principal:

1. *gradul de dezvoltare economică, socială, națională a societății respective*;

2. *cadrul instituțional capabil să solicite participarea maselor la viața politică*;

3. *raportul de forțe politico-social pe plan intern și internațional.*

La rîndul lor, factorii de ordin *subiectiv* care acționează în procesul dezvoltării democrației sînt în principal:

1. *gradul de maturitate politică a clasei sau a claselor sociale care concură la accentuarea caracterului democratic al unui regim politic*;

2. *capacitatea partidului revoluționar de a găsi formele și metodele cele mai adecvate pentru dezvoltarea democrației*;

3. *gradul de cultură și competență al maselor.*

Enumerarea acestor factori nu are, firește, un caracter exhaustiv sau limitativ. După opinia noastră, ei sînt cei mai importanți, cu ponderea cea mai mare în determinarea și condiționarea procesului de evoluție a democrației.

În același timp trebuie să prevenim asupra dificultăților legate de stabilirea unei limite rigide între natura obiectivă sau subiectivă a fiecăruia dintre factorii enunțați. În viața socială, caracterizată prin intervenția activă a omului, a partidelor politice, a organizațiilor obștești, elementele de ordin obiectiv constituie fundamentul acțiunii umane; gradul de dezvoltare a însuși elementului obiectiv este, la rîndul său, rezultatul unei activități subiective.

Totuși, pentru necesități de ordin metodologic, pentru o mai bună cunoaștere a mecanismelor vieții politice și o mai eficace intervenție a factorului conștient, se impun o delimitare, o seriere a acestora.

Analiza rolului factorilor obiectivi în evoluția democrației și, mai ales, a democrației socialiste, cere totodată o abordare dialectică a raportului de determinare între economic — principalul factor obiectiv — și cel politic. A raporta mecanic dezvoltarea democrației la treapta atinsă în evoluția forțelor și a relațiilor de producție înseamnă un mod schematic de a concepe viața socială, care nu ne permite să înțelegem adecvat procesul lărgirii și dezvoltării democrației socialiste.

Dintre elementele care țin de dezvoltarea economico-socială, un rol hotărîtor pentru realizarea unei democrații efective îl au *relațiile de producție*, care creează cadrul și temelia materială ale fenomenului democratic. De aceea un anumit *tip* de relații de producție se reflectă în realizarea unui anumit *tip* de democrație. Această relație de determinare apare deosebit de evidentă în ce privește democrația burgheză și democrația socialistă.

În orînduirea capitalistă, raporturile de producţie constituie, cel mai adesea, un obstacol pentru extinderea democraţiei în domeniul fundamental — conducerea economică. Critici de orientări diferite ai vieţii politice burgheze — Herbert Marcuse, André Gorz, Maurice Duverger ş.a. — arată că proprietatea monopolistă constituie un baraj împotriva pătrunderii maselor în domeniul sacru al adoptării deciziilor economice. Tabuurile religioase, care în societatea primitivă constituiau baza consolidării dominaţiei castei preoţilor şi militarilor, în societatea modernă occidentală au fost înlocuite cu tabuurile economice, prin dirijarea aproape exclusivă a acestui domeniu de către reprezentanţii marilor monopoluri.

Evoluţia democraţiei socialiste se desfăşoară de asemenea sub influenţa determinantă, deşi nu unică, a *relaţiilor de producţie.*

Instituirea şi extinderea relaţiilor de producţie socialiste în întreaga economie, concomitent cu crearea ansamblului instituţional propice desfăşurării activităţii şi iniţiativei unor pături cît mai largi ale populaţiei, fac posibilă o democraţie *reală*, înfăptuirea cerinţei guvernării poporului de către popor.

Relaţiile de producţie noi, lipsite de exploatare, creează temelia pentru coincidenţa tot mai deplină, deşi niciodată absolută, între interesele personale şi cele generale, stimulează, prin aceasta, interesul fiecărui cetăţean pentru problemele de ansamblu ale societăţii; în acelaşi timp, noile raporturi de producţie implică, ca o condiţie a consolidării şi extinderii lor, a dezvoltării întregii economii socialiste, *necesitatea* participării maselor la conducerea vieţii economice, participare conştientă, competentă, multilaterală.

Cadrul instituţional ca element obiectiv are o mare însemnătate pentru procesul de evoluţie a democraţiei socialiste. Existenţa lui prealabilă sau crearea unuia adecvat este indisolubil legată de *caracterul puterii politice, al regimului politic* care condiţionează conţinutul cadrului instituţional — favorabil sau nefavorabil unei democraţii reale.

Clasele revoluţionare, de regulă, sînt factori stimulatori ai creării unor instituţii care să favorizeze accesul maselor la viaţa politică; aceasta nu înseamnă că tendinţa devine totdeauna realitate. Caracterul limitat al orientării revoluţionare, raportul de forţe pe plan intern sau internaţional, gradul de dezvoltare social-istorică, experienţa maselor din fiecare ţară îşi pun pecetea asupra potenţialităţilor democratice ale instituţiilor politice.

DISCONTINUITATE ŞI CONTINUITATE ÎN EVOLUŢIA DEMOCRAŢIEI

În legătură cu factorii obiectivi care stau la baza evoluţiei democratice a societăţii socialiste şi îndeosebi cu referire la cadrul instituţional, este necesar să analizăm relaţia dintre instituţiile politico-sociale anterioare şi necesitatea revoluţionării stării de lucruri existente.

Progresul social este o unitate între discontinuu şi continuu. Saltul calitativ la o treaptă superioară a vieţii sociale constituie o ruptură radicală cu numeroase elemente economice, politice, sociale şi morale ale trecutului, înglobînd în acelaşi timp o serie de cuceriri ale omenirii în ascensiunea ei milenară. Evoluţia democraţiei, inclusiv democraţia socialistă, nu face excepţie de la această lege a progresului social. Revoluţia socialistă

își are legitimarea profundă în înlocuirea deplină a puterii de stat a exploatatorilor cu cea a clasei muncitoare în alianță cu ceilalți oameni ai muncii, ceea ce constituie mutația cea mai democratică pe care o aduce — chiar în faza sa inițială — socialismul, elementul obiectiv fundamental care generează celelalte valențe democratice ale orînduirii socialiste. Totodată, se impun lichidarea unor instituții politice care au servit nemijlocit intereselor de clasă ale păturilor exploatatoare și crearea unui ansamblu instituțional propriu orînduirii revoluționare.

Discontinuitatea are o suprafață de manifestare, amplitudine și profunzime variabile în raport cu condițiile istorice, cu raportul de forțe pe plan intern și internațional, cu alianțele, cu metodele și formele de înfăptuire a procesului revoluționar. Realizarea practică a transformărilor sociale este sarcina fiecărui partid de avangardă, care analizează situația din propria țară și trage concluziile științifice corespunzătoare.

Dar tot atît de adevărat este faptul că, oricît de profundă și de violentă ar fi prefacerea socială, este absolut indispensabil să se realizeze o *continuitate*, o legătură cu istoria poporului respectiv, să se dezvolte, la un grad mai înalt al evoluției sociale, tradițiile înaintate ale poporului, să se țină seama de întreaga evoluție a țării, de particularitățile care s-au conturat ca rezultat al îndelungatei dezvoltări a fiecărei națiuni. A nega total și neselectiv trecutul înseamnă a ignora faptul că în *toate* domeniile s-au cristalizat, alături de elemente negative, antipopulare, retrograde, care, în condițiile dominației claselor exploatatoare, exprimă esența orînduirii, și elemente pozitive, progresiste, democratice, care materializează pe plan politic, ideologic, cultural aspirațiile maselor populare, ale forțelor sociale înaintate. În fapt, atitudinea nihilistă față de trecut ignorează sau absolutizează criteriul de clasă în analiza fenomenelor istorice, criteriu științific fundamental introdus de materialismul istoric care a fost și este deosebit de fecund pentru înțelegerea contradicțiilor sociale, a esenței antagonice a diferitelor fenomene. Tendințele total negatoare ale trecutului duc la nesocotirea valorilor progresiste rezultate din lupta păturilor și claselor sociale revoluționare. Întreaga concepție marxist-leninistă exprimă cerința *îmbinării* discontinuității și continuității în toate domeniile vieții sociale, inclusiv în viața politică. Lenin vorbea despre „negație ca moment al legăturii, ca moment al dezvoltării care menține pozitivul... fără nici o ezitare, fără nici un fel de eclectism" [2]. Negația dialectică este expresia continuității, a succesiunii în dezvoltare, expresia legăturii dintre diferite stadii și momente ale dezvoltării, dintre ceea ce este negat și ceea ce neagă.

Folosind ca criteriu de decantare concepția materialist-istorică, partidul marxist-leninist este în măsură să discearnă în fiecare caz particular care sînt acele instituții politice, acele forme de organizare ce pot să fie folosite în noile condiții revoluționare.

În procesul de realizare a unei democrații reale, Partidul Comunist Român a pornit de la faptul că în țara noastră, regimul constituțional, rezultat al prefacerilor burghezo-democratice care au început în secolul al XIX-lea, a deschis calea instituirii unui ansamblu de instituții democratice. Dar constituirea regimului burghezo-moșieresc a frînat procesul de-

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 192.

mocratizării vieţii politice a României. Înapoierea economică, menţinerea rămăşiţelor feudale într-un sector important al economiei, insuficientul grad de dezvoltare culturală, teama claselor dominante în faţa afirmării mişcării muncitoreşti etc. au dat un caracter puternic formal democraţiei, au alimentat politicianismul, lipsind ţara de o pavăză suficientă împotriva mişcării celei mai retrograde, fascismul. Venirea la putere a dictaturii militaro-fasciste a lichidat orice libertăţi politice.

A revenit clasei muncitoare, Partidului Comunist Român misiunea istorică de a restabili democraţia şi a da adevărata strălucire libertăţilor şi drepturilor civile, înscrise de la început pe steagul de luptă al proletariatului.

În procesul revoluţiei populare au fost preluate, dîndu-li-se un conţinut corespunzător exigenţelor noii perioade istorice, asemenea instituţii ca primăriile, prefecturile, poliţia, jandarmeria, justiţia, băncile etc. Ele au fost folosite, în cele mai multe cazuri, corespunzător realizării sarcinilor revoluţiei populare. Dar nu numai atît. O serie de drepturi şi libertăţi democratice, formulate încă în constituţiile vechii Românii, dar care aveau în cea mai mare măsură un caracter formal (votul universal, libertatea cuvîntului, a presei, libertatea de organizare, de întrunire, libertatea cultelor ş.a.) au căpătat după 23 August 1944 un conţinut tot mai real. A fost restabilit parlamentul, de astă dată unicameral, ca instrument care să înlesnească prefacerile revoluţionare. În acelaşi timp, puterea de stat, în care forţele revoluţionare şi democratice au dobîndit, după 6 martie 1945, poziţii predominante, a folosit mijloacele respective împotriva acelor elemente care puneau în primejdie mersul revoluţiei, organizau acţiuni teroriste, voiau să îndrepte ţara pe calea războiului civil.

Astfel, Partidul Comunist Român şi celelalte forţe democratice au reînnodat firul pe care dictatura fascistă l-a tăiat brutal, refăcînd *pe baze noi*, mai democratice, viaţa politică a României. Se poate afirma că încă din primii ani ai revoluţiei populare s-a realizat, din iniţiativa şi sub conducerea partidului clasei muncitoare, o lărgire a democraţiei, pornind de la instituţiile existente în trecut în România, schimbîndu-le conţinutul, lărgind rolul lor în direcţia servirii intereselor maselor populare.

Epoca socialismului, care s-a deschis în ţara noastră ca rezultat al consolidării poziţiilor clasei muncitoare în viaţa politică, al întăririi alianţei muncitoreşti-ţărăneşti, al cuceririi unor poziţii economice importante, deci al accentuării raportului de forţe în favoarea socialismului, a creat posibilitatea unei continue extinderi a libertăţilor democratice, a unei intensificări a participării *efective* a maselor la conducerea treburilor publice, a organizării unor dezbateri de idei creatoare, în cadrul cărora, pe baza convingerii, marxismul să-şi afirme superioritatea, să cucerească în profunzime conştiinţele oamenilor.

Desigur, acest proces nu a fost lipsit de contradicţii, chiar de erori, generate de lipsa de experienţă, de o înţelegere dogmatică a unor teze ale marxismului, împletite cu tendinţe de copiere mecanică a unor forme de organizare şi instituţii care au fost generate de alte condiţii istorice. Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român şi cu deosebire plenara C.C. al P.C.R. din aprilie 1968 au arătat deschis fenomenele contrare legalităţii şi democraţiei, fenomene care s-au produs într-o anumită perioadă,

și a luat măsuri energice pentru ca niciodată să nu se mai poată repeta asemenea stări de lucruri contrare esenței profund umane și democratice a socialismului.

Esențial este ca, pornind de la cerințele generale ale unui regim democratic socialist — drepturi și libertăți largi pentru toți cei ce muncesc, existența unei temelii materiale corespunzătoare, crearea unui cadru juridic pentru garantarea exercitării acestor drepturi, apărarea cuceririlor revoluționare împotriva oricăror încercări de a le amenința sau periclita, crearea unui sistem de instituții politice și forme de organizare adecvate manifestării inițiativei maselor, critica consecventă a fenomenelor de birocratism și dispreț față de cetățean, toate acestea convergînd spre înfăptuirea țelului suprem al socialismului : *dezvoltarea multilaterală a personalității umane*, — să se găsească cele mai adecvate metode, forme, soluții corespunzătoare realităților din fiecare țară.

În lumina acestor ncesități, capătă o deosebită importanță respectarea dreptului imprescriptibil, care este totodată și o expresie a conștiinței răspunderii cu care a fost învestit, al partidului marxist-leninist din fiecare țară de a stabili în deplină cunoștință de cauză modalitățile, formele, instituțiile cele mai potrivite pentru a asigura dezvoltarea democrației socialiste.

Partidul Comunist Român, călăuzindu-se după tezele marxist-leniniste, pe care le aplică în mod creator la realitățile naționale, studiind experiența altor țări socialiste, viața politică internațională, adoptă măsuri menite să creeze cel mai propice cadru pentru continua adîncire a democrației.

Perfecționarea cadrului instituțional — politic și juridic —necesar manifestării plenare a virtuților democratice ale orînduirii socialiste constituie o preocupare permanentă a partidului comunist și a statului socialist român. În ultimii ani s-au luat măsuri de perfecționare a sistemului de organizare a statului, la diferitele trepte ale conducerii politice a societății — Marea Adunare Națională, Consiliul de Miniștri, consiliile populare, cu ansamblul lor de forme organizatorice menite a mobiliza cetățenii la viața politică-socială — s-au creat noi forme și instituții sociale și politice corespunzătoare în mai mare măsură exigențelor democrației socialiste (uniunile cooperativelor agricole de producție, comitetele de direcție, adunarea generală a salariaților ș.a.).

De asemenea, au o mare însemnătate noile măsuri legislative adoptate, care au făurit un instrument juridic deosebit de propice manifestărilor drepturilor și libertăților individului în socialism, garantîndu-se, din punct de vedere legal, pedepsirea aspră a oricărei samavolnicii sau nedreptăți.

În documentele Congresului al X-lea se subliniază că se va asigura în continuare perfecționarea cadrului instituțional în care cetățenii să-și poată exprima liber și nestingherit opinia asupra modului în care se gospodăresc treburile țării, se înfățuiesc hotărîrile partidului și statului, să poată critica neajunsurile ce apar în activitatea organelor de partid, de stat și obștești, să facă propuneri pentru remedierea acestora, participînd cu toată energia și priceperea la înlăturarea lor, la progresul societății. Congresul al X-lea a stabilit măsuri pentru extinderea formelor obștești de dezbatere a principalelor probleme politice și sociale, a proiectelor de

legi şi hotărîri, acordînd toată atenţia sporirii rolului organizaţiilor obşteşti, al opiniei publice în conducerea vieţii sociale.

Sarcini importante în organizarea participării maselor la întreaga activitate social-politică, în stimularea energiilor lor creatoare revin Frontului Unităţii Socialiste. Acest organism constituie un cadru instituţional propice pentru a mobiliza cele mai diferite clase şi categorii sociale la viaţa publică, la înfăptuirea programului de construire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate.

CARACTERUL DE CLASĂ AL DEMOCRAŢIEI SOCIALISTE

Un element de ordin obiectiv important pentru înţelegerea ştiinţifică a evoluţiei democraţiei socialiste îl constituie criteriul social, abordarea dialectică, multilaterală a tezei despre *caracterul de clasă al puterii politice instaurate ca rezultat al victoriei revoluţiei proletare*. Există aici posibilitatea unilateralizării conceptului teoretic just după care democraţia socialistă exprimă interesele clasei muncitoare şi ale celorlalţi oameni ai muncii, unilateralizare care în practică poate duce la o limitare a democraţiei socialiste. Puterea politică este chemată să apere cuceririle revoluţiei socialiste, să promoveze interesele clasei muncitoare şi ale aliaţilor ei împotriva încercărilor de a răsturna orînduirea nouă sau de a ştirbi temeliile acestei societăţi. De aceea, reprimarea elementelor contrarevoluţionare, mai ales în perioada iniţială a procesului de transformare socialistă, constituie o obligaţie şi un drept al statului clasei muncitoare.

Dar totodată se cere luată în considerare acea caracteristică a clasei muncitoare despre care vorbeau Marx şi Engels încă în *Manifestul Partidului Comunist* şi care trebuie să-şi pună pecetea asupra conţinutului şi activităţii politice a statului socialist, şi anume că proletariatul, eliberîndu-se pe sine, eliberează întregul popor de orice asuprire şi exploatare. Aceasta este o deosebire *calitativă*, net superioară, a muncitorimii faţă de burghezie. Pe cînd burghezia flutură, în perioada ei de ascensiune, lozinca egalităţii şi libertăţii *generale* pentru a o abandona sau ciunti odată cucerită puterea politică, clasa muncitoare are menirea istorică de a da un sens real şi umanist acestui deziderat prin faptul că desfiinţează proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi deci sursa oricărei inegalităţi — sociale, naţionale, culturale — pentru imensa majoritate a populaţiei. Clasa muncitoare este în acelaşi timp purtătoarea idealului libertăţii pentru *toţi* oamenii muncii, ceea ce l-a determinat pe Lenin să afirme că democraţia socialistă, dictatura proletariatului, înseamnă o lărgire considerabilă a drepturilor şi libertăţilor democratice.

Această dublă caracteristică a clasei muncitoare impune realizarea unei asemenea orînduiri sociale în care de la început marea majoritate a populaţiei, iar ulterior, pe măsura lichidării exploatării, a dezvoltării forţelor de producţie, a creşterii conştiinţei socialiste, a realizării unităţii moral-politice a societăţii, *întreaga populaţie* să fie beneficiara drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti, să participe activ şi în cunoştinţă de cauză la conducerea treburilor publice. Statul socialist nu poate renunţa şi nu renunţă la funcţia sa de menţinere a ordinii publice, de apărare a proprietăţii socialiste, temelie a progresului întregii societăţi, de reprimare a

elementelor care nu respectă legalitatea socialistă și raporturile sociale și umane firești pentru o orînduire a oamenilor muncii.

Abordarea dialectică a esenței de clasă a regimului politic socialist ne dă posibilitatea să înțelegem că o sarcină primordială a forței conducătoare a societății este de a crea toate condițiile obiective și subiective pentru a transforma drepturile democratice din aspirații în realități.

Constituie un merit deosebit al Comitetului Central al Partidului Comunist Român preocuparea de a soluționa într-un spirit dialectic, realmente științific, problema dezvoltării democrației socialiste căutînd formele organizatorice corespunzătoare etapei pe care o străbate țara noastră pentru a intensifica participarea maselor la conducerea treburilor publice.

Raportul forțelor de clasă pe plan intern și internațional acționează, ca element obiectiv, asupra procesului de dezvoltare a vieții politice îndeosebi, asupra ritmului de evoluție a democrației, asupra formelor și metodelor de realizare a participării maselor la activitatea publică.

Extensiunea sferei alianțelor dintre clasa muncitoare și alte categorii sociale interesate în evoluția progresistă a țării ca expresie a unui raport de forțe concret îngustează limita de manifestare a forțelor reacționare, accentuează și mai mult procesul de democratizare, asigurînd participarea unui larg evantai de grupări sociale și politice la viața publică, la conducerea treburilor de stat, economice. Și invers, o bază socială mai îngustă a unui regim politic socialist, expresie a unui raport de forțe insuficient consolidat, obligă la anumite restricții de ordin democratic, impune luarea unor măsuri de constrîngere mai ample împotriva activității forțelor contrarevoluționare.

De asemenea, atunci cînd trecerea la socialism este precedată de un regim democratic, cu deosebire de un regim în care clasa muncitoare are un rol preponderent, cînd există o coaliție largă între diverse clase sociale progresiste, deci un raport de forțe favorabil unor prefaceri revoluționare, ritmul de dezvoltare a democrației poate cunoaște o accelerare. Situația este diferită atunci cînd trecerea la socialism se înfăptuiește nemijlocit de la un regim profund reacționar, care a dispus de un puternic aparat birocratic, militar și polițienesc și care a fost răsturnat ca urmare a unei mișcări violente (insurecție armată etc.).

Tot astfel, existența unui raport de forțe pe plan internațional favorabil progresului, incapacitatea imperialismului de a interveni direct împotriva noului regim socialist sau de a stimula în mod eficient forțele reacționare interne fac posibilă o democratizare mai rapidă a vieții publice, înlăturarea limitărilor excesive ale drepturilor și libertăților democratice. La rîndul lor, intensificarea încordării internaționale, ofensiva ideologică, politică și militară a imperialismului împotriva socialismului pot determina o îngrădire temporară a democrației.

Avem în vedere, atît în ce privește raportul de forțe pe plan intern, cît și pe plan internațional, *posibilități*, *tendințe*, ceea ce nu înseamnă că peste tot ele se realizează. Aci pot interveni și intervin situațiile concrete, specifice din fiecare țară, capacitatea factorului subiectiv de a transforma posibilitățile în realitate. Important este să se țină seama în mod realist de acest element obiectiv în procesul dezvoltării democrației.

Factorii obiectivi care concură la evoluția democrației socialiste nu sînt imobili ; ei cunosc o evoluție, suferă modificări în raport cu întreaga dezvoltare socială. În procesul edificării noii orînduiri se perfecționează relațiile de producție, se aduc modificări uneori radicale cadrului instituțional și instituțiilor legislative ; se modifică raportul de forțe pe plan intern și internațional. Luarea în considerare a acestor mutații este deosebit de importantă pentru adîncirea democratismului socialist.

PREPONDERENȚA FACTORILOR SUBIECTIVI ÎN EVOLUȚIA DEMOCRAȚIEI SOCIALISTE

Alături de aceste elemente obiective, în stadiul actual capătă o pondere tot mai mare *factorii subiectivi* ai dezvoltării societății socialiste. După opinia noastră, în socialism ei sînt *prevalenți* din momentul în care există un fundament obiectiv și un cadru juridic adecvat cerințelor democratice. Aici intervine rolul elementelor de natură politico-ideologică, elemente care pot favoriza cît mai larg aceste potențe obiective ale societății noastre. Prevalența își are sursa în faptul că potențialitățile democratice ale socialismului nu se pot efectiviza în mod automat, de la sine. Așa după cum superioritatea pe plan economic a noii orînduiri necesită o intensă activitate conștientă, științific fundamentată pentru a valorifica resursele, practic inepuizabile, de dezvoltare a forțelor de producție în condițiile existenței proprietății obștești asupra mijloacelor de producție, tot astfel realizarea unei democrații reale, în măsură să asigure dezvoltarea multilaterală a personalității, presupune o vastă acțiune politică, educativă, culturală pentru a asigura participarea efectivă a maselor la conducerea treburilor publice, la guvernarea societății.

Pe primul plan, printre factorii subiectivi, se situează *activitatea de conducere și de organizare a maselor desfășurată de către Partidul Comunist Român*. Natura de clasă, concepția științifică pe care își întemeiază acțiunea, menirea sa în societate, structura sa funcțională fac din partidul marxist-leninist elementul dinamizator și inițiator al proceselor de adîncire a democrației socialiste.

În țara noastră, partidul comunist desfășoară o intensă acțiune de punere în valoare a potențialului democratic al socialismului, pornind de la ideea după care cu cît personalitatea umană se va dezvolta multilateral, se vor afirma pe plan social gîndirea și înțelepciunea maselor cu atît se va întări puterea economică și spirituală a națiunii, se va consolida prestigiul partidului, va crește încrederea liber-consimțită, conștientă a cetățenilor în partidul marxist-leninist. Nu există nici o contradicție între exercitarea rolului conducător al partidului și adîncirea democratismului socialist. Dimpotrivă, o intensă și efervescentă activitate politică, un dialog permanent între conducători și cetățeni deschid o cale deosebit de fructuoasă pentru manifestarea rolului de hegemon al partidului în viața societății.

Conducînd în continuare, nemijlocit, procesul de dezvoltare a democrației socialiste, se arată în *Tezele C.C. al P.C.R. pentru Congresul al X-lea*, partidul nostru va asigura intensificarea participării tuturor categoriilor de cetățeni la dezbaterea și elaborarea politicii interne și externe, la

adoptarea celor mai importante decizii şi măsuri privind evoluţia societăţii, astfel ca progresul României să fie în tot mai mare măsură expresia contribuţiei colective a întregii naţiuni.

Activitatea maselor, cuprinzînd domenii tot mai largi şi pătrunzînd în profunzimea vieţii sociale, pentru a fi eficientă se cere îndrumată ştiinţific, călăuzită spre direcţiile esenţiale, iar în această privinţă, conducerea de către partid constituie elementul esenţial, obiectiv determinat, al înaintării pe calea progresului social. Partidul Comunist Român, pe baza concepţiei materialist-dialectice şi istorice, a experienţei acumulate, este singurul în măsură să elaboreze liniile de perspectivă ale dezvoltării ţării pe toate planurile, să găsească mijloacele cele mai adecvate pentru ca programul desăvîrşirii socialismului şi trecerii la comunism să fie înfăptuit.

Ar fi însă o eroare să se considere că partidul este capabil să realizeze singur aceste obiective grandioase sau că el ar putea folosi metode administrative pentru a determina traducerea lor în fapt. Partidul este o instituţie ideologico-politică şi relaţiile sale cu masele se întemeiază pe convingere, pe dezbatere de idei. Aceasta nu are însă nimic comun cu liberalismul sau anarhia. Principiile de organizare a partidului, şi în primul rînd centralismul democratic, cer o disciplină conştientă, înfăptuirea cu maximum de energie a hotărîrilor adoptate.

Dezbaterea largă care a precedat Congresul al X-lea, aprobarea unanimă a documentelor pregătitoare, ca şi atmosfera politică deosebit de intensă din perioada congresului şi a aniversării Eliberării, au contribuit la adîncirea democratismului socialist, la dezvoltarea spiritului cetăţenesc, la o şi mai puternică efervescenţă politică, demonstrînd pe deplin convergenţa dintre creşterea rolului conducător al partidului şi procesul de democratizare a vieţii publice.

În condiţiile socialismului se creează şi se dezvoltă un alt element subiectiv esenţial pentru adîncirea democraţiei socialiste — *conştiinţa politică a maselor, responsabilitatea civică pentru destinele societăţii noastre, pentru viitorul patriei*, factor care devine o forţă motrice a progresului social. Munca educativă desfăşurată de partid pe baza teoriei marxist-leniniste dă posibilitatea dezvoltării noii atitudini faţă de stat, faţă de treburile publice, stimulează interesul unor pături tot mai largi pentru problematica generală a societăţii. Această acţiune educativă cere să se ia în considerare faptul că timp de secole oamenii muncii au fost menţinuţi departe de viaţa cetăţii, că ei erau consideraţi doar obiect al istoriei, şi nu subiect al ei. Înlăturarea mentalităţilor apolitice, dezvoltarea spiritului de responsabilitate socială cer o asemenea organizare şi desfăşurare a treburilor de stat, încît fiecare cetăţean să se simtă stăpînul destinelor sale şi ale întregii societăţi.

În înţelegerea complexă a rolului acestui element subiectiv este important să se ia în considerare cîteva trăsături specifice ale proceselor de formare a conştiinţei socialiste. Întîi de toate, pentru dezvoltarea democraţiei, un rol esenţial îl are conştiinţa *politică*, ceea ce implică concentrarea eforturilor pentru formarea şi consolidarea acestei sfere a conştiinţei, concomitent cu punerea în valoare a valenţelor juridice şi etice ale conştiinţei socialiste. Apoi, se cere luat în considerare faptul că evoluţia conştiinţei noi este variabilă în raport cu diferitele clase sau categorii sociale care alcătuiesc structura noii societăţi. Această evoluţie neomogenă

este determinată de caracteristicile economice şi psihologice ale fiecăreia dintre ele, de rolul politic jucat de diferitele clase în dezvoltarea societăţii, de nivelul de cultură generală şi politică etc. Se cer avute în vedere aici metode şi forme variate de educare a conştiinţei politice, de antrenare a diferitelor categorii sociale la viaţa politică. O imagine simplificatoare, monocoloră poate duce la subiectivism şi la insuficienta valorificare a resurselor democratice de care dispun fiecare dintre clasele şi categoriile sociale.

Dezvoltarea conştiinţei noi este ea însăşi un stimulent, un factor accelerator al democraţiei socialiste. Înţelegerea tot mai profundă, ştiinţifică a cerinţelor sociale, a răspunderilor determină atît extinderea numărului celor ce participă la viaţa politică, cît şi capacitatea tot mai amplă de a propune soluţii, de a sesiza noul şi a insista cu perseverenţă pentru promovarea lui.

Este un fapt real că forţa societăţii noastre socialiste este în mare măsură dependentă de gradul de conştiinţă al maselor. De aceea, în documentele Congresului al X-lea se subliniază necesitatea de a dezvolta conştiinţa socialistă a oamenilor muncii.

Transformarea în act real a dorinţei de participare la viaţa politică şi, mai ales, efectivizarea acestei dorinţe cer, totodată, un *înalt nivel de cultură, competenţă, un larg orizont politic*, care să dea posibilitate cetăţeanului să înţeleagă interesele generale ale societăţii, să găsească soluţii cît mai apropiate de realitate, ceea ce nu exclude erorile, atitudinile individualiste care se pot corecta printr-un schimb liber de idei, prin promovarea consecventă a concepţiei materialist-istorice.

„În concepţia noastră — a subliniat tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul al X-lea —, educaţia socialistă, conştiinţa socialistă implică atît cunoaşterea temeinică a ceea ce este valoros în domeniul culturii, ştiinţei şi tehnicii contemporane, stăpînirea deplină a profesiunii, cît şi însuşirea concepţiei filozofice despre lume şi societate a partidului nostru — materialismul dialectic şi istoric — formarea unei atitudini cetăţeneşti înaintate. Acestor cerinţe fundamentale, care se condiţionează şi se influenţează reciproc, trebuie să le răspundă astăzi — în condiţiile societăţii moderne — întreaga muncă de educaţie desfăşurată de partidul şi statul nostru"[3].

Pentru a asigura acest element subiectiv al dezvoltării democraţiei, statul nostru socialist extinde continuu activitatea instituţiilor culturale, de învăţămînt şi ştiinţifice. Generalizarea învăţămîntului obligatoriu de 10 ani, creşterea numărului de tineri cuprinşi în licee şi în şcoli superioare duc la îmbogăţirea orizontului spiritual, a pregătirii profesionale a populaţiei, ceea ce influenţează asupra gradului de competenţă în înţelegerea şi soluţionarea complexelor probleme ale construcţiei noii orînduiri.

Dezbaterea în adunări, în presă, a aspectelor fundamentale ale politicii partidului şi statului, stimularea schimbului de păreri, a funcţiei critice constructive a opiniei publice, aşa cum s-a subliniat şi la Congresul al X-lea al partidului, constituie condiţii ale unei mai ample participări a maselor la treburile de stat, economice, culturale.

După cum a arătat secretarul general al partidului în raportul prezentat la congres, „pe măsura dezvoltării forţelor de producţie şi

[3] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 93 — 94.

perfecționării relațiilor de producție, a adîncirii democrației socialiste, a ridicării conștiinței maselor de oameni ai muncii, se întărește tot mai mult coeziunea națiunii noastre socialiste, se cimentează tot mai puternic alianța clasei muncitoare cu țărănimea, cu intelectualitatea, frăția poporului român cu naționalitățile conlocuitoare, unitatea întregului popor în jurul partidului comunist. Partidul se va preocupa și în viitor de desfășurarea procesului legic de dezvoltare a democrației socialiste, proces deosebit de important pentru evoluția societății noastre pe calea socialismului și comunismului"[4].

Interesul partidului marxist pentru dezvoltarea continuă și multilaterală a democrației nu ține nici de vreun ideal utopic al egalității generale, nici de oportunități politice momentane. El își are sursa în înseși caracterul și sarcinile noii orînduiri.

Socialismul se construiește prin *aportul conștient* al clasei muncitoare și al celorlalți oameni ai muncii, tendința fiind ca, în etapele superioare ale acestei orînduiri socialiste și trecerea la comunism, cele mai largi categorii sociale să participe activ la rezolvarea sarcinilor tot mai ample și mai complexe ale transformării societății.

Aceasta presupune însă crearea unor asemenea condiții nu numai economice, dar și *politice*, care să-l pună pe fiecare cetățean în situația de a se simți stăpînul societății, de a se ști solicitat pe multiple planuri în conducerea vieții publice, de a fi chemat să elaboreze și să înfăptuiască politica ce corespunde atît intereselor generale, cît și celor personale. Lenin spunea că, cu cît este mai amplă transformarea socială, cu atît este mai mare numărul celor care participă la realizarea ei. Am putea formula un corolar al acestei teze : cu cît este mai mare numărul celor care participă conștient și organizat la rezolvarea sarcinilor sociale, cu atît este mai accelerat și mai profund progresul social. Istoria dă cîștig de cauză unui asemenea raționament. Succesiunea mai rapidă a orînduirilor sociale începînd din secolul al XVIII-lea nu poate fi independentă de faptul că asistăm, în condiții diverse și cu multe sinuozități istorice, la pătrunderea masivă a maselor în viața publică.

Socialismul este orînduirea care s-a consolidat cel mai rapid pe scara istoriei tocmai pentru că a sesizat rolul motor al maselor populare, creînd într-o măsură mult mai mare decît în trecut posibilitatea ca oamenii să devină făuritorii propriei lor istorii.

Fiind o categorie istorică profund legată de evoluția societății, de schimbările ce se produc în relațiile de clasă, în conștiința maselor, procesul de perfecționare a democrației nu poate fi considerat încheiat. Pe măsură ce societatea socialistă înaintează, este obiectiv necesară accentuarea caracterului ei democratic, punerea în valoare a inițiativei și spiritului creator al maselor.

---

[4] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 81.

SOCIOLOGIA CULTURII

(CONSIDERAȚII METODOLOGICE)

DE

ION ALUAȘ (Cluj)

1. Sociologia culturii* poate fi definită drept acea disciplină care cercetează interacțiunea dintre societate și cultură sub multiple aspecte. Că, pînă la alte precizări, o atare definiție corespunde spiritului doctrinei marxiste nu e necesar să fie demonstrat. Totodată cu ea sînt sau pot fi de acord toți sau aproape toți cei care abordează, ca sociologi, tărîmul culturii.

Într-adevăr, nu altfel au conceput profilul acestei discipline sociologi de seamă care au înțeles necesitatea și utilitatea abordării sociologice a culturii, cum ar fi Hans Freyer [1], Alfred Weber [2], Ernst Topitsch [3], Lucien Goldmann [4], Pierre Bourdieu [5] sau, în țara noastră, Dim. Gusti[6], Petre Andrei [7] și G. Em. Marica [8]. Ultimul considera, de altfel, drept o primă concluzie a volumului său închinat sociologiei germane „necesitatea și inevitabilitatea unei sociologii a culturii", care să studieze „legătura manifestărilor culturale cu faptele de structură socială și cu viața socială în genere".

---

* Există de fapt mai multe discipline sociologice care studiază fenomenele culturale: sociologia artei, literaturii, religiei, științei etc. Există însă probleme metodologice comune tuturor acestor discipline, decurgînd din specificul fenomenului cultural.

[1] Hans Freyer, *Typen und Stufen der Kultur*, *im Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931, p. 296.

[2] Alfred Weber, *Ihre Aufgabe ist das empirisch Feststellbare an inneren und äusseren Bedingungen für das Hervorbrechen dieser Phänomene durch eine systematisch-strukturelle Gesamtanalyse des geschichtlichen Totals zu klären*, *Kultursoziologie*, idem p. 291.

[3] După Ernst Topitch, sociologia culturii este „Die umfassebdste Disziplin ...", care se ocupă cu problemele „Der Wechselwirkungen von Gesellschaft und Kultur im weitesten Sinne" (în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenchaft*, Neuwied am Rhein und Berlin, 1966, ed. a II-a, p. 27).

[4] Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, p. 47, 51, 62.

[5] Pierre Bourdieu, *L'amour de l'art*, Paris, Minuit, 1966, p. 93 — 94.

[6] D. Gusti, *Pagini alese*, București, Edit. științifică, p. 360.

[7] P. Andrei, *Filozofia valorii*, București, 1945, p. 115, 117.

[8] G. Em. Marica, *Problemele culturii moderne în sociologia germană*, București, C. R. 1945,

Deosebirile și opozițiile survin însă îndată ce se depășește generalitatea abstractă a formulei de mai sus, atunci cînd se încearcă determinarea mai concretă a termenilor ei și, în speță, a conceptului de cultură. S-au acumulat atîtea puncte de vedere, s-au suprapus și interferat în discuția despre cultură de la Kant [9] încoace atîtea păreri, încît numai în literatura anglo-saxonă de specialitate au fost identificate și analizate circa 160 de definiții ale culturii [10]. Recurgînd la serviciile unui convenționalism rezonabil, fără de care riști să te pierzi în labirintul terminologic [11] al științelor umane, voi menționa, în ordinea descrescîndă a sferei noțiunii de „cultură" propuse, *patru puncte de vedere* mai răspîndite în literatura de specialitate cu privire la conceptul în discuție, optînd pentru acela dintre ele pe care-l socot : a) că se încadrează mai firesc în sistemul categorial al sociologiei generale marxiste, b) că desemnează un grup de fenomene mai omogen și c) că este mai adecvat pentru orientarea construcțiilor teoretice și a investigațiilor empirice.

De altfel, la *acest* prim nivel al sociologiei culturii — nivelul descriptiv-analitic —, elucidarea esenței fenomenului cultural nu se impune stringent, un simplu decupaj empiric al obiectului de explorat se dovedește satisfăcător. Se poate stabili, spre exemplu, distribuția valorilor culturale într-o arie sau colectivitate dată (oraș, sat, națiune, clasă etc.), înainte de a elucida problema atît de dificilă a *naturii culturii*, operîndu-se doar cu definiții provizorii enumerative (cultura este totalitatea operelor artistice, științifice, filozofice etc.). La un al doilea nivel al cercetării și reflectării sociologice — să-i zicem explicativ-sintetic [12] —, care consideră cultura ca sistem în raporturi diverse cu totalități mai cuprinzătoare (formațiuni social-economice etc.), problema naturii, esenței, genezei și evoluției culturii nu poate fi ocolită, formularea ipotezelor explicative este inevitabilă, utilă și necesară, chiar dacă ele se sprijină deseori pe o metodă deductiv-constructivistă.

---

[9] Disociațiile operate de Im. Kant între diversele planuri ale activității și creației umane sînt considerate de mulți filozofi drept punctul de plecare în constituirea filozofiei moderne a culturii (din care s-a desprins sociologia culturii). Heinrich Rickert, de exemplu, apreciază că filozoful din Königsberg a urmărit permanent să determine specificul *valorilor* care sînt incorporate în bunurile culturale și că deci de la Kant trebuie pornit pentru a închega un sistem de filozofia culturii (cf. H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Berlin, 1924, p. 7).

[10] A. L. Kroeber și C. K luckhohn, în *Dictionary of the Social Sciences*, Anglia, 1964, p. 166.

[11] Fără îndoială, complexitatea realității sociale, gradul de cunoaștere efectivă a ei, ciocnirile dintre ideologii fac imposibilă stabilirea unui limbaj unic (comun diverselor orientări sociologice) *sub toate aspectele* și mai cu seamă în cazul *definițiilor genetice* sau al explicațiilor de conținut. Cu toate acestea, o anumită standardizare a limbajului sub aspect mai mult sau mai puțin formal e posibilă și credem că e în curs de realizare, mai cu seamă pentru termeni cu o mai mică sau chiar fără încărcătură ideologică. E posibilă și necesară o terminologie *unică* sau măcar *traductibilă*. Indiferent de felul în care consideră *esența* și *geneza* culturii, spre exemplu, e perfect posibil ca toți să desemneze prin acest termen arta, filozofia, știința etc.

[12] Existența celor două nivele în cercetarea sociologică este îndeobște recunoscută. Mulți contestă însă posibilitatea trecerii, în limitele cunoașterii științifice, de la primul la al doilea nivel ....R. Aron, de pildă, apreciază că numai primul nivel satisface exigențele științei, în schimb păcătuiește prin abordarea cu mijloace tot mai masive a unor chestiuni tot mai puțin interesante. Al doilea nivel ar fi cel al sintezei filozofice, deci *a*-științifice cu privire la societate în ansamblu (cf. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963, p. 25). Marxismul respinge această ruptură între cele două ipostaze ale sociologiei, afirmînd și realizînd, după cum se știe, o doctrină științifică a societății globale.

a) Un prim grup de opinii pune semnul egalității între noțiunile de *societate* și *cultură*, făcîndu-se, în cadrul ultimei, distincția dintre cultura materială și cultura spirituală. Alvin Boskoff, de exemplu, include în cultură „religia, relațiile gentilice, conducerea", pe lîngă alte elemente [13].

Acest punct de vedere, susținut de etnografi, arheologi, antropologi, dar răspîndit și în literatura socio-filozofică marxistă [14], este în fond reflexul vechii teze filozofice care a opus și continuă să opună omul ca ființă culturală (creatoare a unui mediu nou, artificial) naturii. În acest înțeles, noțiunea de *cultură* dublează inutil pe cea de *societate* sau, în cazul concretizării ei, pe cea de formație social-economică, creîndu-se, în limbajul sociologiei cel puțin, confuzii evitabile. Dacă e să alegem între cei doi termeni — societate și cultură —, cred că e firesc să păstrăm pe primul pentru a desemna realitatea socială în ansamblu.

b) Un al doilea grup de păreri, foarte apropiate de opiniile mai sus pomenite, desemnează prin noțiunea în discuție *întreaga activitate conștientă, comportamentul și conduitele învățate* ale indivizilor și colectivității, conduite transmisibile de la o generație la alta. M. Mead [15], ca să citățm unul din sutele de nume posibile, include în fenomenul cultural creațiile artistice, științifice, religioase, dar și tehnicile de producție și consum, obiceiurile politice, modul de alegere a președintelui și modul de... adormire a copiilor. În volumul *Etnografia continentelor. Studii de etnografie generală* [16], cultura (materială și spirituală) se referă la tipul așezărilor rurale și al locuințelor, la mijloacele de transport, la tipul hranei, la gătitul capului, rituri, poezie etc. Spre deosebire însă de adepții primului punct de vedere, adepții celei de-a doua poziții nu includ, de regulă, în sfera culturii *structura socială* și deci problema relației dintre cultură și societate își păstrează sensul măcar sub această formă.

Ceea ce contribuie sau poate contribui la menținerea confuziei terminologice și poate constitui un obstacol în calea unificării și standardizării limbajului în sociologie este, și în acest caz, *eterogenitatea extremă a fenomenelor* adunate sub aceeași cupolă denominativă în absența unui criteriu clar de clasificare.

Și apoi insistența cu care noțiunea de cultură este apropiată, uneori pînă la identificare, cu aceea de *comportament cultural* stîrnește obiecții întemeiate. Aceasta, deoarece între cultura existentă și comportamentul cultural al indivizilor, al colectivităților apare un decalaj apreciabil, ce variază de la o sferă la alta a vieții sociale, de la o epocă la alta. Se știe că numai o parte a valorilor culturale (științifice, morale, profesionale etc.) sînt asimilate organic în comportament. Deosebirea dintre *cultura „obiectivă"* (suma operelor culturale) și *cultura trăită* determină deosebirea dintre abordarea sociologică și cea psihologică a culturii [17].

---

[13] Alvin Boskoff, *Ot obșcestvennoi mîsli k sotiologhiceskoi teorii*, în H. Becher-A. Boskoff, *Sovremennaia sotiologhiceskaia teoria*, Moscova, 1961, p. 15.

[14] Zygmunt Baumann spune: „Acest mediu artificial în care se desfășoară viața omului să-l numim *cultură*" (*Általános Szociológia*, Budapest, Kossuth K-1964, p. 11) (tr. din limba polonă).

[15] Margaret Mead, în Foulquié, *Dictionnaire de la langue philos.*, Paris, P.U.F., 1962, p. 149 (cf., de asemenea, Kroeber și Kluckhohn, *op. cit.* p. 165).

[16]) București, Edit științifică, 1959, p. 53, 64.

[17] M. Ralea — Tr. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică, 1966, p. 296.

Una din sursele acestei tendințe de a lărgi peste măsură sfera noțiunii de cultură rezidă în concentrarea preocupărilor și reflecțiilor reprezentanților ei asupra societății primitive. În care absența unei diferențieri accentuate și a autonomiei diverselor sfere ale vieții sociale incită la atare suprapuneri conceptuale.

c) Există un al treilea punct de vedere [18], care interpretează mai restrictiv noțiunea de cultură, identificînd fenomenul cultural cu viața spirituală *în general*. El ne apropie de soluția corectă, după părerea noastră, dar nu ne duce pînă la ea. Într-adevăr, opiniem și noi că pentru o adecvare mai pronunțată a aparatului categorial al sociologiei la realitatea obiectivă, pentru a introduce mai multă ordine și rigoare în limbajul sociologiei culturii, această din urmă noțiune trebuie folosită cu referire exclusivă la fenomenele spirituale. Însă, în deplin acord cu ceea ce susține, spre exemplu, Blaga, consider că nu orice aspect al vieții spirituale atinge acel standard, acel prag care se cere pentru a i se putea conferi deschis „demnitate culturală". Că vom numi sau nu acel criteriu care desparte o constatare oarecare de un anunț științific sau o versificație comună de o operă artistică *stigmat*, *amprentă* sau *pecete stilistică*, cum cere filozoful român, este o altă problemă, nelegată direct de firul analizei noastre.

d) În fine, unii sociologi [19] sau teoreticieni ai culturii folosesc într-un sens *prea restrictiv*, după părerea noastră, conceptul de cultură. Astfel, sociologul român Eugeniu Sperantia, care a formulat multe idei interesante în cuprinsul sociologiei culturii, idei care merită un studiu atent, stabilește, cel puțin în una din formulările sale [20], o demarcație personală și netă între *cultură* și *civilizație*, *cultură* și *societate*. Prima ar reprezenta „forțe", „finalități", „motivații", „nevoi" (de cunoaștere, frumos, justiție etc.) ale sufletului, deci *conținuturi sufletești* care s-ar materializa în *civilizație*, adică în știință, artă, moravuri. Lăsînd la o parte interpretarea spirituală a relației dintre cultura „interioară" omului și societate, vom observa că restricția propusă de prof. Sperantia este excesivă. Ea introduce, în discursul sociologic, un înțeles prea particular al conceptului de cultură, căruia nu i se poate decupa în realitatea socială, cu mai multă rigoare în raport cu celelalte sensuri ale lui discutate pînă acum, o porțiune corespunzătoare. De aceea nici nu apare limpede cum poate fi operant conceptul de cultură astfel înțeles în investigația empirică a vieții spirituale. Poate că acest înțeles să fie convenabil mai degrabă psihologiei sociale a culturii pentru a desemna *cultura trăită* (sau trăirea culturii), pe care, așa cum am văzut, sociologii și psihologii o deosebesc de cultura așa zis *obiectivă*.

În acord, cred, cu texte clasice și cu numeroși sociologi, înțelegem prin cultură totalitatea valorilor (pozitive sau negative) obiectivate în creații (opere) spirituale, conforme unor standarde, variabile în timp, spațiu și de la o structură socială la alta, și totodată specifice fiecărei sfere a culturii (știință, artă, morală etc.). Conținuturile de conștiință

---

[18] Ernst Moser afirmă că „Die Kultur ist die Gesamtheit der geistigen Tätigkeiten und Verwicklungen des Menschen" (în *Vom geistmenschlichen Sein*, Menningen, 1964, p. 18).

[19] B. Sh. Clough, *The Rise and Fall of civilizations*, New York, Columbia University Press, 1956, p. 251. Cultura, scrie el, este capacitatea valorică a omului; odată valorile materializate, se încorporează în civilizație.

[20] E. Sperantia, *Introducere în sociologie*, t. I, București, 1944, p. 142.

(spiritul subiectiv), ridicate la rangul de opere culturale (de spirit obiectiv sau obiectivat), reflectă într-un fel sau altul contextul natural și social în care trăiește omul, exprimă raportul dintre om și natură, relațiile interumane, precum și atitudinea omului față de existență ca totalitate. Cultura reprezintă un *răspuns* la problemele vitale ale omului și ale colectivității în condițiile mediului natural și social dat, răspuns menit să asigure adaptarea și echilibrarea omului cu cadrele existente, sau, dimpotrivă, să modifice aceste cadre în conformitate cu aspirațiile lui fundamentale [21]. Cultura reprezintă un „sistem de bunuri culturale, care formează stilul unei epoci"[22] cuprins ca parte în sistemul mai vast al societății date, ca totalitate socială supremă la care putem raporta fenomenul cultural spre a-l explica și înțelege. O astfel de înțelegere a culturii se înscrie în perimetrul teoretic al gîndirii marxiste și se sprijină, în esență, și pe unele texte ale clasicilor, cum ar fi „Prefața" la *Contribuții...*, a lui Marx, Scrisoarea lui Engels către Schmidt din 27 decembrie 1890 etc. Cunoscutul teoretician marxist A. V. Lunacearski, sintetizînd ideile lui Marx, Engels, Lenin în această problemă, definește în mare cultura în același sens.

„Noțiunea de cultură — scrie el — include toate așa-numitele suprastructuri. Dintre acestea fac parte nu numai formele « pure » ale ideologiei, religia, filozofia, știința, arta, dar și forme ale culturii legate nemijlocit de viața de toate zilele, cum sînt morala, dreptul ..."[23].

Am preciza doar că, după părerea noastră, Marx și Engels n-au asimilat știința formelor ideologice ale culturii și că formula propusă de noi se referă precumpănitor la aceste forme. Față de celelalte formule menționate, aceasta are, după părerea noastră, avantajele de a circumscrie un grup mai omogen de fenomene, o realitate empirică, exterioară, accesibilă cunoașterii sociologice. Ea face distincția cuvenită între cultura și societatea globală, subliniind condiționarea vieții culturale de cadrele, structurile sociale, interacțiunea societății (ca întreg) și a culturii (ca parte), indicînd astfel pistele principale de urmat în investigația sociologică. Oricît ar fi de fragilă, oricît ar fi de prolixă și pretențioasă în raport cu cerințele investigației de teren, formula propusă aduce, ni se pare, un cîștig în privința standardizării limbajului sociologic. Dacă noțiunea de *societate* desemnează *diferența specifică, calitativă* a celei mai înalte forme de organizare și mișcare din univers, în raport cu formele inferioare ; dacă noțiunea de *formație social-economică* desemnează structura globală a societății în expresia ei concretă dintr-o epocă dată ; dacă prin noțiunea de *civilizație* surprindem *diferențele* ce apar între țări sau grupuri de țări în cadrul aceleiași formațiuni social-economice ca urmare a tradițiilor, condițiilor geografice diferite, prin *cultură* înțelegem *numai produsele*

---

[21] Această funcție *transformatoare* a culturii a fost evidențiată de T. Vianu în cunoscutul său studiu *Instorism și raționalism*, București, 1938. Fapta culturală este înțeleasă „ca un adaos creator în procesul realității și prin care aceasta își completează neîntrerupt sensul ei spiritual" ; „.... adevărata cultură nu mai apare ca o conformare la natură, nici ca opoziția ei, ci ca o întregire și umanizare a ei" (p. 63). Se vede clar concepția *dialectică* a filozofului român, care-l detașează de mecanicism (cult—natură) și *subiectivism* (cultura opusă în chip absolut naturii) în definirea fenomenului cultural.

[22] Dim. Gusti, *Pagini alese*, București, Edit. științifică, 1965, p. 360.

[23] A. V. Lunacearski, *Despre literatură*, București, E.S.P.L., 1960, p. 30.

spirituale ale conştiinţei, adică obiectivările acesteia în opere, conform standardelor acceptate.

2. Practica cercetării pe plan mondial, cît şi reflecţiile metodologice pe marginea ei ne permit să distingem — aşa cum am procedat mai sus — două planuri în exploatarea fenomenului cultural.

a) *O primă direcţie* în investigarea culturii, prefigurată şi de G. Tarde, are drept obiect *descrierea cantitativă şi calitativă a circulaţiei, difuziunii valorilor* în mediile, grupurile sociale mai mari sau mai mici. La noi în ţară, importanţa acestui fenomen a fost analizată abstract-teoretic de către Eugeniu Sperantia în cel de-al doilea volum al lucrării sale *Introducere în sociologie*, iar D. Gusti şi şcoala lui au cercetat îndeaproape fenomenul difuziunii valorilor în speţă din unghiul de vedere al politicii culturale la sate. În ultimii ani, în cadrul extensiunii generale a investigaţiei sociologice în România, circulaţia valorilor culturale a fost abordată din diferite unghiuri de vedere (al comunicaţiilor de masă, al şcolii ca instituţie de difuzarea valorilor culturale etc.).

Cercetările de pînă acum, cu variate implicaţii aplicative în domeniul activităţii politicii culturale, s-au concentrat fie asupra *difuzării* (propagării) valorilor, accentul căzînd pe *„centrul de emisie"* şi *mijloacele* folosite în acest scop (mass-media, radioul, ziarul, televizorul etc.), fie asupra *receptării*, asimilării, consumului de valori de către subiecţi individuali sau colectivi (colectivităţi şcolare, profesionale, naţionale, de vîrstă etc. [24] şi a formării „comportamentului cultural" al diverselor categorii sociale. O atenţie însemnată acordă această ramură a sociologiei formării culturii populare în condiţiile societăţii industriale în mediile muncitoreşti etc., limbii ca mijloc de comunicare. Se înţelege că, în explorarea acestor fenomene, sociologia a colaborat şi colaborează cu psihologul social. Un obiectiv de bază al cercetărilor sociologice de acest gen îl reprezintă *difuziunea* (cantitativă şi calitativă) a informaţiei ştiinţifice, viteza de circulaţia a acesteia, perturbaţiile care apar pe traseul ei, căutîndu-se cel mai scurt, mai ieftin, mai rapid drum de la idee (invenţie) la producţie.

Acest grupaj al preocupărilor sociologiei empirice a culturii nu epuizează conţinutul ei şi nu este singurul posibil. El ni se pare totuşi comod şi util pentru orientarea, organizarea cercetărilor de teren, a rezultatelor dobîndite sau pentru interpretarea sistematică a vastei literaturi ce aparţine disciplinei analizate. Sociologia culturală de teren se angajează, pe de o parte, în anchete rapide, în realizarea unor instantanee ecologice care stabilesc aria de răspîndire şi intensitatea desfacerii unei cărţi, preferin-

---

[24] Din imensa literatură spicuim cîteva lucrări de limbă franceză care ne indică şi ele diversitatea cercetărilor de sociologia culturii :

Serge Moscovici, *La psychanalyse, son image et son public. Étude sur la représentation de la psychanalyse*, Paris P.U.F., 1961 ; Bouillut Jean, Breteau Claude, *Psychosociologie expérimentale de la consultation. Étude sur miniature de l'expression des demandes en documentation*, Paris, Laboratoire de Psychologie Sociale, 1963, 232 p. Cazeneuve Jean, Oulif Jean, *La Grande chance de la télevision*, Paris Calmann-Lévy, 1963 ; Batailler Francine, Schifres Alain, Tannery Claude, *Analyses de presse*, Paris, P.U.F., 1963 ; Dumazedier Joffre, Hassenddorfer Jean, *Vingt millions de lectures, Les livres dans le milieu populaire*, Esprit, 4, avr. 1960, p. 609—688 ; Bourdieu Pierre, *L'amour de l'art, Les mesées et leur public*, Paris, Minuit, 1966 ; Dumazedier Joffre, *Vers une civilisation du loisir?*, Paris, Seuil, 1962 ; Duvignaud Jean, *L'acteur, Esquises d'une sociologie du comédien*, Paris, Gallimard, 1965 ; Ackerman Werner ... *Transmission et assimilation des notions scientifiques, Une étude de la représentation de quelques faits scientifiques chez des ouvriers de l'industrie chimique*, Paris, 1963 etc. etc.

țele pentru emisiunile radio-televiziunii etc. Dar totodată ea poate și merge efectiv mult mai departe, pînă la *explicarea* difuziunii valorilor, a accesului inegal al maselor la cultură în funcție de structurile sociale existente, de politica școlară etc.[25]. Foarte probabil că sociologia franceză, chiar și cea nemarxistă, desfășoară în acest sens cea mai intensă și mai rodnică activitate în țările capitaliste. Spre deosebire de sociologia americană, cea franceză se dovedește mai sensibilă la rolul pe care-l joacă cadrul social-politic în viața culturală, la inegala distribuție a bunurilor culturale între diversele pături de populație.

Schimbările radicale aduse de socialism cadrului social elimină unele probleme ale sociologiei culturii și prilejuiește apariția altora legate mai cu seamă de exigențele revoluției culturale și de concentrarea cvasitotală a politicii culturale și a mijloacelor de difuziune a culturii în mîinile statului. De aceea sociologia culturii găsește noi piste de activitate, trebuind să urmărească, după părerea noastră, cu deosebire, problemele nesoluționate prin frecventarea sistematică și pe scară largă a terenului. Analiza inegalității culturale dintre sat și oraș, a pregătirii inegale din punct de vedere cultural a tineretului rural și urban și a remediilor ce se impun; studierea „hainei culturale" a diverselor profesiuni, stabilirea unui model (*pattern*) de cultură generală util, cu toată relativitatea lui, pentru a depăși atîtea improvizații în organizarea învățămîntului mediu, analiza funcționării și eficienței presei, a radio-televiziunii, a școlii etc. — iată cîteva teme majore ale sociologiei culturii în țara noastră, indicate clar de ultimele documente ale partidului, sugerate și de scurta experiență pe care am dobîndit-o în activitatea sociologică ce se înfiripă în orașul nostru.

b) Natura, geneza, evoluția fenomenului cultural considerat în ansamblu sau a unora dintre componentele sale (știința, arta, religia, morala etc.) reprezintă, cum spuneam, problematica celei de-a doua direcții în sociologia culturii. Și, o dată cu ea, săltăm pe un alt plan al cercetării și reflecției sociologice în care interesul, dar și dificultățile problemelor sînt cu totul altele. Puterea lor de atracție pentru cei înzestrați cu vocație filozofică și fecundă imaginație este incomparabilă în raport cu cele ale sociologiei circulației valorilor. Pășind pe acest nou tărîm, sociologia cîștigă enorm în interes și orizont, dar pierde foarte mult din capacitatea ei de cuantificare, măsurare și chiar rigoare. Sociologia culturii în această a doua ipostază a ei este prin excelență filozofică, încît ne putem întreba dacă există vreo rațiune să vorbim de două fețe ale aceleiași discipline, sau ar fi mai corect să vorbim de două discipline sociologice autonome ale culturii. De fapt, întrebarea vizează în egală măsură relația dintre *toate* disciplinele *sociologice concrete* și *sociologia teoretică*. Răspunsul la ea nu poate fi, deocamdată, decît provizoriu. Unii rezolvă problema identificînd sociologia cu sociologiile empirice. Alții le consideră pe acestea din urmă doar instrumente cu ajutorul cărora sociologia teoretică explorează realitatea. În ce ne privește, optăm pentru soluția mai jos înfățișată.

Se știe că posibilitățile și funcțiile cognitive ale nivelului „etnografic", sociografic al sociologiei (culturii, în cazul de față) nu se rezumă și nu se epuizează prin problematica schițată mai sus. Producția și difu-

[25] Cf. Bourdieu Pierre, Passeron Jean, Claude Les Héritiers, *Les étudiants et la culture*, Paris, 1964.

ziunea valorilor sînt două momente care se întrepătrund, se intercondiționează. În consecință, abordarea și cercetarea unui moment te duc în mod necesar spre celălalt. Într-o măsură sau alta, studiul sociologic al circulației valorilor ne poate oferi posibilitatea creării unor punți de legătură între cele două planuri în discuție ale abordării culturii, cu condiția să se elaboreze *concepte mijlocitoare* între investigarea *analitic-empirică*, cantitativ exprimabilă, și cea *explicativ-sintetică*, calitativă a culturii. Semnalată și analizată pe larg de sociologul american Robert K. Merton [26], absența și necesitatea acestui nivel mediu teoretic, a teoriilor de *„calibru mijlociu"*, verigă intermediară între înregistrarea și clasificarea datelor empirice și teoria generală a unui grup de fenomene sau a societății globale, este acut resimțită și de cercetătorii marxiști în ultimul timp (cf., spre exemplu, lucrări ale unor autori ca N. Cazacu, A. Hegedüs sau G.M. Andreeva). Acest tip de teorii s-ar situa între ipotezele minore, sugerate zilnic de observarea realității, și schemele conceptuale de amploare, care urmăresc să explice procesul social în ansamblu.

Iată un al doilea considerent privind aceeași problemă. Teoria generală a societății sau a unui grup de fenomene, cum este cultura, se sprijină în generalizările sale nu numai pe informația oferită de observația empirică a stării *prezente* a obiectului, ci se slujește și de cunoștințele acumulate de alte discipline precum istoria (culturii, în ceasul de față). Procedeu perfect întemeiat, căci prezentul este rezultat al evoluției și pentru a-l înțelege trebuie să te adresezi istoriei [27].

Să revenim la problematica celei de-a doua ipostaze a sociologiei culturii concentrîndu-ne atenția asupra a ceea ce putem numi „cultura ideologică", întrucît știința prezintă și ca obiect al cercetării sociologice probleme aparte. Comportă oare această problematică, evident împrumutată din filozofia istoriei și culturii, o soluție științifică? Răspunsul afirmativ la această întrebare în sociologia contemporană se inspiră din mai multe surse. Le amintim succint, pentru a ne opri ceva mai mult asupra structuralismului și a marxismului. Printre aceste surse menționăm, în primul rînd, psihanaliza, care caută în structura subconștientului (la rigoare a libidoului) temelia întregii creații spirituale și a comportamentului cultural al indivizilor și al colectivităților; în al doilea rînd, poziția neokantian-weberiană, care, afirmînd originea și substanța valorică, adică subiectiv-rațională, după ea, a culturii, postulează cognoscibilitatea și comprehensibilitatea ei parțială prin aplicarea regulilor generale ale cunoașterii (cum sînt principiile logicii formale, principiul cauzalității etc.) la fenomenul cultural ales pentru investigație; în al treilea rînd, structuralismul și, în fine, concepția marxistă asupra societății. În sociologia contemporană a culturii predomină detașat punctele de vedere structuralist și marxist, acesta din urmă fiind denumit frecvent în litera-

---

[26] R. K. Merton e sceptic cu privire la posibilitatea elaborării unei teorii globale asupra societății, date fiind, scrie el, tinerețea, lipsa de maturitate a sociologiei. „Peut-être la sociologie n'est elle pas prête à accueillir son Einstein, parce qu'elle n'a pas encore eu son Kepler". Exagerarea e evidentă și ocolirea lui Marx rămîne stranie din punctul de vedere al logicii gîndirii și al cercetării științifice. Cf. *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p.13—20 (tr. din l. engleză).

[27] E un principiu al gîndirii marxiste că orice e istorie și orice fapt istoric e social. Lucien Goldmann în *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gallimard, 1966, p. 5, relevă importanța acestei teze împotriva durkheimienilor și a pozitivismului sociologic.

tura de specialitate *structuralism-genetic* pentru a-l diferenția de cel static, al cărui principal reprezentant în zilele noastre ar fi, după unii comentatori, Lévy-Strauss.

Structuralismul se afirmă în gîndirea contemporană — și în speță în filozofia și sociologia culturii — ca o reacție împotriva istoricismului, adică a absolutizării devenirii și discontinuității, împotriva filozofiei „trăirii" și a subiectivității promovată de existențialism. El reclamă întoarcerea la cercetarea obiectivă a *structurilor constante* din societate. Lévy-Strauss, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai structuralismului contemporan, consideră fenomenele parțiale încadrate în structuri din ce în ce mai vaste. Descrierea, cunoașterea exactă a unui fenomen cultural, înțelegerea importanței și semnificației sale se realizează prin raportarea la totalitatea structurată din care face parte. Ceea ce urmărește, deocamdată, acest structuralism este *reducția diversității culturale* la schema unor constante universale (ale societății, naturii umane). „Valoarea eminentă a etnologiei — scrie Lévy-Strauss —, este de a corespunde unei prime etape a unui demers care comportă altele : dincolo de diversitatea empirică a societăților umane, analiza etnografică vrea să depisteze *invariante* ..."[28]. Considerînd, se pare, secundare deosebirile dintre fenomenele naturale și sociale sau variabilitatea acestora din urmă în timp, Lévy-Strauss apreciază că explicația reducționistă a fenomenelor sociale, inclusiv a celor culturale-spirituale, e admisibilă în măsura în care, pe de o parte, nu alterează autenticitatea fenomenului investigat și, în al doilea rînd, în măsura în care reducția unui nivel la altul ne dezvăluie în fenomenul inferior parametri ignorați înainte [29]. Ni se pare că structuralismul straussian consideră, precum Lucian Blaga, că o matcă structurală (stilistică, ar zice Blaga) guvernează creația culturală. Numai că, în timp ce pentru Blaga această materie stilistică diferenția și opunea în chip absolut omul naturii, pentru structuraliști o anumită schemă structurală universală a naturii umane reprezintă tocmai puntea de legătură între aceasta și natura preumană. Apropiindu-l pe om și cultura sa de natură, Lévy-Strauss, aidoma lui Theilhard de Chardin, apropie, înalță natura spre om.

Ce s-ar putea obiecta acestei orientări sociologice care vizează structurile stabile ale omului și societății ? *Primo*, că tinde să absolutizeze sincronia [30], geneza structurilor, progresul fiind în afara cîmpului ei de observație ; *secundo*, că nu înțelege relația structurală dintre individ-clasă-relații sociale și, în fine, tendințele reducționiste. E cazul să menționez aici însă că, întrucît între natură, societate și cultură există *continuitate*, metoda reductivă este perfect justificată și ea a dat roade extrem de importante chiar în zilele noastre. Dovadă cibernetica. Dacă sociologia culturii, inclusiv cea marxistă, procedează și ea la un anumit reducționism, o face pe temeiul logicii lucrurilor.

Ne rămîne să precizăm că din confruntarea marxismului cu alte curente sociologice în interpretarea culturii rezultă eficacitatea și operaționalitatea net superioare ale teoriei marxiste despre relația dintre cultură și societate, dintre fenomenele spirituale și structurile omogene sau antagonice ale societății. Virtuților mai sus semnalate ale structuralis-

[28] Lévy-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 206.
[29] *Ibidem*, p. 327 — 328.
[30] G. Virgil Nemoianu, *Structuralismul*, București, E. P., 1967, p. 39—40.

mului, sociologia marxistă le adaugă pe cele ale dialecticii în înțelegerea diversității calitativ ireductibile a fenomenelor culturale în raport cu structura socială, precum și a devenirii lor pe firul timpului. Cu toate păcatele sociologismului vulgar, de care se plîng, pe bună dreptate, mulți critici literari, istorici ai culturii, nu vedem o altă schemă mai adecvată în interpretarea sociologică — repet *sociologică* — a culturii. Eroarea sociologismului practicat de unii rezidă în credința că analiza sociologică *epuizează* conținutul oricărei creații spirituale, inclusiv al celei artistice. Ceea ce este complet eronat. Analiza sociologică identifică și explică substanța și structura *socială* din substanța și structura unei creații literare, lucru prea evident. Or, opera nu este epuizată de o atare analiză. Alte coordonate ale operei scapă înțelegerilor sociologice și, în general, explicației științifice. Deocamdată.

Încheiînd, amintesc că dezvoltarea sociologiei marxiste a culturii este organic legată de elaborarea în continuare a teoriei suprastructurii *politico-ideologice*, pe baza „elementelor nedezvoltate", prezente în *Capitalul* lui Marx, „dar suficiente pentru a ne călăuzi în teoria suprastructurilor care rămîne dacă nu a fi elaborată ... cel puțin a fi împlinită"[31].

[31] Louis Althusser, *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, în „Cahiers marxistes-léninistes", nr. 11, avril 1966, p. 94.

CULTUL DIVINITĂȚILOR CARE MOR ȘI ÎNVIAZĂ. ZEII VEGETAȚIEI (II)

DE

PAUL BĂLĂ

Și la popoarele nordice, de pildă la norvegieni, întîlnim mitul unui zeu al vegetației care moare și a cărui revenire la viață e așteptată și pregătită îndelung. Este vorba de Balder, fiul marelui Odin. Balder, adormind odată, avu un vis în care i se prezicea moartea. Îngrijorați, zeii țin sfat și hotărăsc să-l pună la adăpost de orice primejdie. Frigga, soția lui Odin și mama lui Balder, pune apa, focul, pămîntul, toate metalele, pietrele, arborii, peștii, animalele, păsările, plantele, bolile să jure că nu-i vor face nici un rău lui Balder. În consecință, Balder e socotit invulnerabil, iar zeii se amuzau punîndu-l în mijlocul cercului lor și aruncînd asupra-i cu săgeți, pietre, securi etc. Nimic nu-l putea vătăma pe Balder. Singur Locki, zeu răufăcător, era nemulțumit. Deghizat în bătrînă, merge la Frigga și, iscodind-o, află că armele zeilor sînt neputincioase, deoarece ea însăși le pusese să jure că nu-i vor face nici un rău lui Balder. La întrebarea lui Locki dacă toate lucrurile au depus acest jurămînt, Frigga răspunde: „La răsăritul Walhalei crește o plantă numită vîsc; mi s-a părut prea tînără s-o pun să depună jurămînt". Aflînd aceasta, Locki merge de o culege și o aduce în adunarea zeilor. Aici, văzîndu-l pe Hoter, zeul orb, că stă în afara cercului zeilor, neluînd parte la jocul acestora, îl îndeamnă să facă și el ca ceilalți: „Fă și tu ca ceilalți și cinstește-l pe Balder; eu îți voi arăta unde este. Zvîrle cu acest ram !" și-i întinde vîscul. Hoter aruncă și străpunge pieptul lui Balder cu ramul de vîsc. Mare durere îi cuprinde pe oameni și zei. Aceștia rămîn muți, apoi scot strigăte de jale și plîng amarnic. Iau corpul neînsuflețit al lui Balder și-l duc pe malul mării, unde se află corabia acestuia. Zadarnic încearcă ei s-o împingă în valuri, după ce așezaseră în ea corpul și rugul lui Balder. Reușesc în cele din urmă numai cu ajutorul uriașului Hyrockin, venit călare pe un lup. Soția lui Balder, aflînd sfîrșitul acestuia, moare de durere. E așezată pe același rug și li se dă foc[1]. Sufletele lor coboară în Hel

[1] J. G. Frazer, *Balder le magnifique. Étude comparée d'histoire des religions*, Paris, 1931, p. 91 — 94.

(infern). Hermodr, fiul lui Odin și fratele lui Balder, călătorește nouă nopți pînă în Hel și cere să fie readus la viață fratele său. Stăpînul infernului acceptă cu condiția ca toate ființele să-l plîngă pe Balder. Hermodr se reîntoarce cu un inel dat de Balder, cu o haină pentru Frigga și un inel de aur pentru Fula, servitoarea ei. Haina închipuie vegetația nouă care îmbracă pămîntul, iar inelul dat lui Odin strălucirea soarelui de primăvară.

Toate ființele și lucrurile îl plîng pe Balder. Numai Locki, transformat în bătrîna Tock, nu-l plînge. De aceea Balder nu e slobozit din Hel. Locki preînchipuie arșița. În Islanda, cînd căldura arde livezile, se spune că Locki a trecut peste ele[2]. În profeția sybillei norvegiene, cunoscută sub numele de Voluspa, se vorbește de noi ceruri și de pămînt nou, de cîmpuri care vor produce din belșug fără a fi cultivate și de dureri ce vor fi alinate. Atunci Balder va reveni în lăcașurile părintelui său, iar alături de el adepții săi vor trăi într-o veșnică fericire[3]. Legenda aparține, după părerea lui J. Frazer, acelui gen de mituri care erau prezentate sub forma unor ceremonii magice (drame rituale) și prin care se urmărea obținerea unor efecte reale[4].

Influența acestor drame s-a extins asupra întregii Europe, unde în diverse regiuni au fost adoptate fie în întregime, fie fragmentate, dar miniaturizate. Astfel, la 29 iunie, în Rusia, se celebra sărbătoarea populară „înmormîntarea lui Kostroma", una din figurile mitice care simboliza viața și moartea periodică a vegetației. Înmormîntarea era celebrată prin lamentări. Tot în Rusia se celebrau moartea și învierea lui Kostrubonko (altă denumire a aceleiași divinități populare a primăverii, autentic slavă). Corul tinerelor fete se tînguia:

„Mort, mort este Kostrubonko al nostru,
Mort, cel ce ne este drag e mort", apoi deodată una din ele începea să strige:
„A revenit la viață, Kostrubonko al nostru,
a revenit la viață"[5].

De asemenea în Bulgaria de nord și răsărit era obiceiul să se confecționeze o figurină din argilă cu chip de om și care, așezată într-un sicriu, să fie apoi bocită, îndeplinindu-se adevărate funeralii:

„Gherman a murit din cauza secetei,
din cauza secetei, din cauza lipsei ploii". Dar probabil că acest Gherman, simbolul vegetației, era considerat că revine la viață deoarece se spunea în continuare:
„Adu-ne multă sănătate,
Ghermane, of, Ghermane !"[6].

Fragmentar s-au păstrat pe alocuri și luptele rituale dintre reprezentanții iernii și cei ai verii. Le întîlnim, de pildă, în Suedia, la sărbătoarea

---

[2] I. Mihălcescu, *Istoria religiilor*, București, 1946, p. 268.

[3] *Die Edda*, übersetzt von K. Simrock, Stuttgart, 1882, p. 10; vezi și F. L. Schroeder, *La religion germanique*, în C. Clemen, *Les religions du monde leur nature, leur histoire*, Paris, 1930, p. 266 — 267.

[4] J. Frazer, *Balder le magnifique. Étude comparée d'histoire des religions*, Paris, 1931, p. 94.

[5] W.R.S. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 221, *apud* J. Frazer, *Le Dieu qui meurt*, Paris, 1931, p. 225.

[6] Chr. Vakarelski, *La vie et les mœurs des Bulgares*, în *Les Balkans, leur passé et leur present*, Beograd, 1936, p. 487.

lunii mai, purtate între membrii a două grupuri : unii, simbolizînd iarna, erau înveșmîntați în cojoace și aruncau cu bulgări de zăpadă în cei care reprezentau vara, și care ripostau aruncînd cu ramuri și flori. Le întîlnim și în regiunea Rinului între reprezentantul iernii, împodobit cu paie, și cel al verii, împodobit cu iederă. În timpul luptei, reprezentantul verii smulgea celuilalt paiele cu care era încotoșmănat[7].

Zeii acestor mituri și drame cultice prefigurează drama naturii. Ei dispar și revin, mor și înviază nu pentru a aduce oamenilor izbăvirea de păcatele acestei vieți, nu pentru a le asigura imaginara mîntuire și nici fericirea sperată cel puțin într-o lume fantastică, de dincolo de mormînt. Încă nu se constituise credința în învierea morților și nici în viața veșnică a sufletului. Religiile îi învățau, deocamdată, pe oameni că sufletele lor sălășluiesc, după moarte, într-un ținut subteran, plin de neguri și tristețe, fără speranța vreunei reveniri sau dăinuiri. Și totuși o serie de elemente fundamentale ale viitoarelor credințe religioase încep să se contureze. Structurile în care funcționează sînt însă radical diferite. Paralelismele nu sînt îngăduite decît între elemente disparate, dar cu toate acestea ele sînt profund semnificative, permițînd surprinderea liniilor mari de-a lungul cărora s-a săvîrșit evoluția credințelor religioase în mari perioade istorice și pe întinsul unor spații geografice care uimesc cercetătorii prin distanțele dintre ele, dar mai ales prin permanența unor motive.

În miturile înfățișate cititorului, zeii mor și revin la viață după chipul și asemănarea vegetației pe care ei o patronează. Dar din comemorarea acestor istorii sacre, din îndeplinirea riturilor cuvenite în cadrul dramelor cultice sau al serbărilor religioase se desprinde un fapt de adîncă rezonanță pentru înțelegerea specificității acestor religii. Întreaga practică religioasă invederează o orientare particulară : credincioșii comemorau moartea și mai ales învierea zeului lor nu pentru a retrăi cu pioșenie o istorie sacră întîmplată cîndva, în timpurile unui început mitic, nu pentru a slăvi o zeitate atotputernică, biruitoare asupra morții, ci pentru *a da ajutor zeului* să revină cît mai grabnic la viață, *ajutînd* prin aceasta *natura* să reintre în ciclul ei, care, deși mereu același, nu-și avea niciodată asigurată dinainte repetabilitatea. Prezența *magiei imitative* menține rolul activ al credinciosului, ale cărui acțiuni cultice devin strict necesare pentru dorita desfășurare a ciclului vegetației. Acest element va dispărea treptat din religiile ulterioare, determinînd schimbări fundamentale în statutul raporturilor dintre credincios și zeitatea sa. Deocamdată însă, membrii comunității religioase își *sprijină* activ zeul în peregrinările sale, *asigurîndu-i* învierea prin îndeplinirea unor rituri imitative cu funcții magice.

Numeroase aspecte ale acestor practici susțin această concluzie. De pildă acea unire sexuală (*ierogamia* sau *teogamia*) practicată la mai toate comemorările de acest gen. Este vorba de împreunarea fizică sau — mai tîrziu — simbolică dintre reprezentanții pămînteni ai cuplului divin. Uneori se realiza printr-o anumită manevrare a statuilor zeului și zeiței, alteori prin împreunarea regelui sau a preotului zeului cu preoteasa zeiței. Actul *simboliza* menținerea și dezvoltarea mai departe a vieții omenești, animale și vegetale și avea rostul de a *influența direct* fecunditatea și fertilitatea

[7] J. Frazer, *Le Dieu qui meurt*, p. 219.

vieții pe pămînt. Însuși cerul se împreuna atunci cu pămîntul, rodindu-l, accelerînd toate funcțiile procreative ale naturii și societății.

Căsătoria dintre cer și pămînt este una dintre cele mai vechi credințe, întîlnită în aproape toate religiile primitive. Zeul furtunii sau al cerului era de sexul masculin (o excepție întîlnim la egipteni : aici Mut era zeița cerului și Geb zeul pămîntului) și absorbea în el personalitatea vechiului zeu taur, despre a cărui putere genezică ne vorbesc miturile mai vechi. El se împreuna cu pămîntul-mamă, care reprezenta principiul feminin al vieții, zeița fertilității și fecundității, acea „*alma mater*", cum o denumeau romanii.

La cele mai diverse populații, pămîntul apare ca sursă maternă a tot ce există pe suprafața lui, chiar și a oamenilor. În miturile indienilor Delaware, primii oameni apar și trăiesc la început în sînul pămîntului-mamă. Deși creatorul a pregătit pentru ei pe suprafața pămîntului toate cele de care au nevoie, oamenii mai rămîn o vreme în pîntecele pămîntului-mamă pentru a se dezvolta mai bine[8] . Irochezii, în miturile lor, își aminteau de o vreme în care viețuiseră în interiorul pămîntului : era o noapte fără sfîrșit, soarele neputînd pătrunde pînă acolo ; într-o zi, unul dintre ei dibui o deschizătură, urcă pînă la suprafața pămîntului, întîlni acolo o căprioară, o ucise și se întoarse cu ea la ai săi. Acestora le plăcu atît de mult carnea, încît hotărîră să se stabilească definitiv la suprafața pămîntului[9] . La tribul Kumama din Africa australă era chiar o sărbătoare prin care se celebra căsătoria cerului cu glia, cînd credincioșii cîntau : „Pămîntul este maica noastră, cerul ne este tată. Cerul fertilizează pămîntul prin ploaie, glia produce cerealele și iarbă"[10] . Un mit maor ne spune că la început Rangi (cerul) și Papa (glia) se aflau uniți într-o strînsă îmbrățișare, dar copiii născuți din această unire, dornici de lumină, hotărîră să-i despartă, ceea ce și izbutesc. În numeroase limbi omul e numit „cel născut din pămînt"[11]. În Atharva-Veda indienilor se spune : „Tu care ești pămînt, te pun în pămînt"[12] , iar chinezii la aceleași ceremonii funebre rosteau : „Carnea și oasele să se întoarcă din nou în pămînt"[13] . Și în *Biblia* creștină primul om este creat din pămînt. De altfel numele lui, *Adam*, înseamnă „din pămînt" (în limba ebraică), iar rugăciunea înmormîntării glăsuiește : „Din pămînt ești și în pămînt te vei întoarce", așa cum citim și pe o veche inscripție funerară romană : „mater genuit materque recepit".

Credința în glia-mamă a atins uneori forme extreme, devenind, de pildă, la profetul indian Smohalka, din tribul Umatilla, un argument împotriva activităților agricole curente. „E un păcat să rănești sau să tai, să sfîșii sau să zgîrii pe maica noastră comună, prin munci agricole... Îmi cereți să lucrez pămîntul. Voi putea lua oare un cuțit și să-l azvîrl în sînul mamei mele ? Și-apoi, cînd voi fi murit, mă va mai reprimi ea în sînul său ? Îmi cereți să sap și să adun pietrele. Voi mutila eu oare carnea mamei spre a ajunge la oasele sale ? Voi mai putea oare intra în corpul său

---

[8] J. Frazer, *The workship of Natur*, London, 1920, p. 427.
[9] *Ibidem*, p. 428.
[10] A. H. Krappe, *The Science of Folklore*, London, 1930, p. 217.
[11] A. Dieterich, *Mutter Erde*, Berlin, 1913, p. 14.
[12] *Atharva-Veda*, XVIII, p. 48.
[13] M. Eliade, *Mythes, reves et mystères*, Paris, 1957, p. 221.

pentru a mă naște din nou ? Îmi cereți să tai iarba și fînul și să-l vînd spre a mă îmbogăți ca albii. Dar cum voi îndrăzni să tai părul mamei mele ?"[14].

Unirea pămîntului-mamă cu cerul este privită aidoma împreunării fizice a oamenilor, între ele existînd însă nu numai similitudini, ci și *determinări magice reciproce*, marcate de rolul preponderent, decisiv al activității oamenilor (magică) în stimularea naturii. Făcîndu-se ecoul unor asemenea vechi credințe, Eschil scria în *Danaidele* :

„Glia-i cuprinsă de neînvinsa dorință după augustul cer,
Neînvinsa dorință de a se împreuna cu el.
Cînd cerescul sot lasă să cadă ploaia,
Glia se-nsărcinează și naște iarba
Pentru turme și fructele lui Demeter, pentru muritori".

Cum spune însă Platon, „nu pămîntul imită însărcinarea femeii, ci invers, femeia imită pămîntul"[15], pentru a-i influența fertilitatea. Între fecunditatea brazdei și aceea a femeii s-au statornicit raporturi puse sub semnul practicilor religioase. Ele sînt caracteristice pentru societățile agricole. Dar identificarea femeii cu pămîntul arabil, a vulvei cu brazda și a falusului cu plugul, iar a muncii agricole cu actul procreator nu se bazează doar pe prezența în ambele cazuri a fertilității sau a lipsei de fertilitate. Rolul însemnat ce revine femeii în practicile magice de acest gen, legate de obținerea unor roade îmbelșugate, reflectă în primul rînd o stare reală de lucruri, specifică societăților agricole la începuturile lor, și anume rolul prepoderent al femeilor în îndeplinirea muncilor agricole. Inițial, agricultura apare ca o îndeletnicire mai cu seamă a femeilor, bărbații fiind ocupați cu vînatul și cu pășunatul turmelor. Femeia este cea care observă prima fenomenul natural al însămînțării și al germinației, și răspunde în fața comunității de realizarea lui. Acest fapt a contribuit decisiv la statornicirea și răspîndirea largă a credințelor religioase magice despre influența femeii asupra agriculturii. Totodată, în aceeași direcție au acționat și asociațiile spontane ușor de stabilit, de altfel, între procesul reînnoirii naturii și funcțiile biologice ale femeii.

Astfel, la Nicobar se credea că recolta va fi mai bogată dacă semănătura a fost făcută de o femeie însărcinată. În sudul Italiei, o credință străveche spune că tot ce întreprinde o femeie însărcinată va reuși și tot ce va semăna va crește, așa cum crește și fetusul în pîntecul său[16]. Indienii din Orenoc lăsau femeilor grija de a semăna porumbul și de a planta rădăcinile, căci, „așa cum femeile știu să conceapă și să aducă copii pe lume, tot așa semințele și rădăcinile pe care le plantează vor purta roade mai abundente decît cele plantate de mîna bărbaților". În America de Sud, la Jibaros exista credința că „femeile exercită o influență specială, misterioasă asupra creșterii plantelor cultivate"[17].

Asimilarea femeii cu brazda însămînțată se menține și după ce agricultura devine o ocupație bărbătească. În societățile sclavagiste, compa-

[14] M. Eliade, *op. cit.*, p. 207.
[15] *Menex*, 238 A.
[16] J. Frazer, *Spirits of the corns*, vol. I, p. 105.
[17] Levy-Bruhl, *L'Experience mistique*, p. 255.

rarea femeii cu ogorul este frecventă. O întîlnim la populațiile semite, ca și în legile lui Manu („femeia poate fi considerată ca un ogor, bărbatul poate fi comparat cu sămînța"[18]), în *Coran* („femeile voastre sînt pentru voi ca ogoarele")[19], ca și în scrierile creștine (Gherman al Constantinopolului o numește pe „fecioara" Maria „ogorul nearat"[20]. Sînt mărturii ale unor obiceiuri străvechi, trecute în structuri religioase diferite.

Simetriile antropotelurice traversează toată gama funcțiilor biologice legate de procrearea copiilor. În unele limbi austro-asiatice, cuvîntul *lak* desemnează atît falusul, cît și sapa. Amuletele magice reprezentînd organul generator sînt curent întîlnite de etnografi la populații primitive din cele mai diverse regiuni ale globului. Funcția lor este pretutindeni aceeași: asigurarea fertilității solului, a animalelor sau a femeilor. Un ritual magic observat la un trib australian vădește aceeași finalitate: la mijlocul primăverii, cînd iguamele s-au copt, într-o seară anume sorocită, după ce femeile și copiii se retrag, bărbații sapă o groapă mare în formă de vulvă împodobită cu tufe. A doua zi spre seară, tot în absența femeilor și a copiilor, bărbații încep să danseze și să strige în jurul gropii. Prin fiecare figură a dansului, prin fiecare mișcare, ca și prin refrenul textului cîntat se urmărește stimularea dorinței împreunării. În timpul dansului, bărbații poartă lancea în față, imitînd falusul, pentru ca, în final să o înfigă în groapă. Prin această magie inițiativă se urmărește însărcinarea pămîntului-mamă și obținerea de roade îmbelșugate[21].

În același sens, un obicei larg răspîndit la unele popoare cerea ca tinere fete goale să tragă cu plugul primele brazde[22]. La populațiile finice, femeile aduceau la cîmp semințele în cămășile menstruale, în încălțările unei prostituate sau în ciorapul unui copil din flori. Uneori, ele însămînțau ogoarele noaptea, goale, rostind din cînd în cînd: „Doamne, sînt goală; binecuvîntează-mi semănătura!"[23]. În vreme de secetă, femeile hinduse, goale, trăiau un plug pe ogor[24].

Credința magică în influența femeii asupra ciclului vegetal, asupra dezvoltării a tot ce este viață era însoțită de mai vechea credință în eficacitatea magică a ierogamiei. Cînd, după Homer,[25] Jason se împreunează de trei ori cu Medeea, pe ogorul arat, efectul vizat este fertilizarea pămîntului. Numeroase documente etnografice probează răspîndirea largă a acestor practici. La negrii Ewe din Africa occidentală, de pildă, în momentele critice ale viitoarei recolte, un mare număr de tinere fete erau oferite ca neveste zeului pithon. Bărbații tribului, considerați ca reprezentanți ai zeului, se împreunau cu ele înăuntrul și în jurul templului. Prostituția aceasta sacră continua apoi, un timp, în preajma lăcașului de cult, probabil pînă se considera că primejdia a fost înlăturată[26]. Obiceiul reprezintă o formă evoluată, asimilată ulterior de diverse structuri religioase, a unor *rituri magice* care la origine erau străine de orice înveliș

[18] *Legile lui Manu*, *IX*, 33.
[19] *Coran*, II, 223.
[20] Migne, *Patrologia Graeca*, 98, 308 C.
[21] A. Dieterich, *op. cit.*, p. 95.
[22] J. Frazer, *The Magic King*, I, p. 469.
[23] *Ibidem*, p. 480.
[24] J. Meyer, *Triologie altindischer Nächte und Feste der Vegetation*, vol. I, p. 115.
[25] *Odiseea*, V, 125; Heriod, *Teogonia*, 967.
[26] J. Frazer, *Adonis*, p. 65.

religios și care constau, în principal, din unirea unui cît mai mare număr de cupluri pe ogor[27]. În unele regiuni ale Chinei, femeile se împreunau primăvara pe ogor cu bărbații[28] pentru a stîrni dorința reciprocă a gliei și a cerului spre unire și fecundare și a stimula astfel regenerarea cosmică. Cu ajutorul magiei imitative, omul spera că mica dramă rituală interpretată de membrii comunității sale va fi reluată și repetată de actori mai puternici pe scena uriașă a naturii. Parte din viitoarele atribute cu care omul va înconjura divinitățile ce-i vor popula universul său spiritual le regăsim ca potențe ale comunității umane respective în orice caz ale acelora dintre membrii ei cărora le reveneau sarcinile executării ritualelor magice. Este semnificativă mica anecdotă relatată de G. Welter: un șef-vrăjitor din insulele Tobriand îl întreabă pe un misionar cine-i cel care produce, în țara sa, vîntul, ploaia, coacerea grînelor. La răspunsul misionarului că Dumnezeu e cel care face toate acestea vrăjitorul conchise: „Ah, atunci Dumnezeu face același lucru pe care-l fac eu pentru ai mei; Dumnezeu și cu mine sîntem deci egali"[29].

Populația Kana din Brazilia credea că stimulează forțele generatoare ale pămîntului, ale animalelor și ale oamenilor printr-un dans falic care mima actul procreator; dansul era urmat de o orgie colectivă[30]. Numeroase sărbători arhaice ale vegetației păstrează aceeași tentă, ușor atenuată prin înscrierea lor în folclor. La *Floralia* romanilor (27 aprilie), un cortegiu de tineri complet dezbrăcați parcurgea străzile; la *Lupercalia*, tinerii se atingeau de femei pentru a le face fecunde; la *Holi*, principala sărbătoare indiană a vegetației, oamenii cutreierau străzile cîntînd, stropindu-se cu apă colorată în roșu, culoare vitală și genezică, insultînd femeile întîlnite în cale prin gesturi obscene și injurii. De altfel, valoarea magică a injuriilor este apreciată și în ritualele unor religii mai evoluate. La începutul postului Paștilor creștine, de pildă, în seara duminicii numite „lăsata secului", în unele regiuni de la noi (Oltenia, de exemplu), tinerii, adunați pe un deal sau pe o ridicătură de la marginea satului, mînjesc cu păcură o roată veche de car sau un cerc de lemn, îi dau foc și o slobod la vale, strigînd și rostind glume violente la adresa fetelor și a femeilor din sat.

Preluată treptat de diferite religii, unirea cuplului omenesc își păstrează funcția magică, activă, dar efectele ei încep să vizeze indirect natura înconjurătoare. Ea tinde să determine acum, în primul rînd, unirea cuplului divin, care, la rîndul său, va determina fertilitatea ogoarelor, înmulțirea animalelor și a păsărilor și, printr-o retroacțiune, însești buna desfășurare și frecvență a nașterilor în sînul comunității sociale respective.

Ierogamia avea loc mai ales primăvara, o dată cu sfîrșitul dramei divinității naturii care moare și învie, sfîrșit marcat de înviere. Astfel, ierogamia se practica în fiecare an, la sărbătoarea lui Dumuzi și Inanna, în sanctuarele împodobite cu ghirlande verzi. Toți credincioșii asistau la acest eveniment datător de fericire pe pămînt, menit să reînsuflețească forțele vitale ale naturii și să mențină ordinea succesiunii regulate a anotimpurilor. Protagoniști erau regele-preot (denumit *ensi*) și marea preo-

[27] M. Eliade, *op. cit.*, p. 299.
[28] J. Frazer, *opt. cit.*, p. 46—48.
[29] G. Welter, *Les cronyances primitives et leur survivances*, Paris, 1960, p. 65.
[30] M. Eliade, *op. cit.*, p. 299.

teasă a templului zeiței Inanna. După cum atestă documentele vremii, pe la anul 3000 î.e.n., Eannatum *patesi* (titlu sacerdotal sinonim cu cel de *ensi*) din Lagas se intitulează „soțul iubit al Inannei"; în anul 2200 î.e.n., Ur-Ninib, rege în Isin, e denumit și „soțul ales al Inannei"; un imn celebrează nunta lui Idin-Dagan, rege în Isin (în anul 2315 î.e.n.) cu Inanna, la sărbătoarea primăverii [31]. La fel, Asurnasirpal, fiul lui Samșiadad (1038—1020), cînd se adresează lui Ištar, se declară „rege, preot, iubitul tău", și arată cum a făcut un pat zeiței.

La babiloneni, la sărbătoarea noului an (Akitu) se celebra căsătoria lui Marduk cu Baltis-Sarpanitu. Ierogamia avea loc în ultima zi a anului vechi, la 11 nisan, cînd după banchet, se revenea la Esagila, unde se consemna căsătoria sacră dintre rege și preoteasă, și ea probabil de sînge regal, într-o cameră împodobită cu verdeață, numită gigunu [32], aflată la unul din etajele zigguratului. Se credea că această unire rituală asigură fertilitatea cîmpurilor și fecunditatea familiilor și a turmelor.

La hitiți, regele se numea „Soarele" tocmai în calitate de soț al zeiței soarelui, ceea ce implica, desigur, o ierogamie. La fenicieni, ierogamia lui Aleyan-Baal cu Anat era reprezentată prin împerecherea unui taur cu o vacă, potrivit simbolurilor lor curente în ce privește virilitatea și fecunditatea. La greci, căsătoria (ἱερὸς γάμος) lui Zeus cu Hera era precedată de ritualul spălării statuilor celor doi. La Antesterii, în Atena, era celebrată ierogamia lui Dionysos cu Basilisa, soția bazileului arhonte, zeul fiind reprezentat prin înlocuitor omenesc, de însuși bazileul arhonte.

Cu prilejul sărbătorilor legate de divinitățile vegetației, în afară de ierogamie se practicau și alte rituri menite să influențeze pozitiv drama acestor zeități și implicit ciclul naturii. Cu prilejul comemorării lui Osiris, în Egipt avea loc un fel de procesiune a păpușilor: „În loc de falusuri, ei au născocit alte lucruri, și anume niște păpuși mari de un cot, trase de sfori, pe care le purtau femeile prin sate, mișcîndu-le mădularul bărbătesc, nu cu mult mai mic decît restul trupului" [33]. De asemenea, existau stropirile cu apă, de exemplu la templul lui Atargatis din Bambike, și sacrificiile de animale. Astfel în Babilon se sacrifica porcul, lui Marduk; în Egipt, porcul și taurul lui Osiris; în Israel, mielul Iahve etc. Sacrificiile nu erau practicate, în această perioadă, pentru a îmblînzi vreun zeu dezlănțuit, nici pentru a cerși mila lui. Ele erau strîns legate de aceeași magie imitativă și exprimau convingerea omului în forțele sale magice, capabile să intervină în desfășurarea proceselor naturii. Sîngele care se revarsa din animalul jertfit trebuia să determine deschiderea zăgazurilor cerului și revărsarea ploii.

Comemorarea dramei divinităților vegetației era însoțită însă, adesea, și de sacrificii omenești. Dacă ulterior, în cadrul aceleiași magii imitative, era îngropat și apoi dezgropat un simulacru al zeului respectiv, într-o perioadă mai veche, înșiși reprezentanții zeului erau dați morții. Comunitatea recurgea la cele mai violente practici pentru a-și asigura succesiunea ciclului naturii, ordinea anotimpurilor etc. Cercetătorii au

---

[31] H. Schmöckel, *Le monde d'Ur, Assur et Babylon*, Paris, 1957, p. 70.

[32] E. James, *Mithes et rits dans la Proche Orient ancien*, Paris, 1960, p. 55.

[33] Ch. Stuart, L. Delaporte, *L'Iran antique, Elam et Perse et la civilisation iranienne*, Paris, 1952, p. 430.

adunat o serie de date elocvente în acest sens. Astfel, în *saceele* persane, un fel de „sărbătoare a nebunilor", împrumutată de la babiloneni și care avea loc în fiecare primăvară, era ales un sclav sau un condamnat la moarte pentru a fi declarat „rege al saceelor", Zoganes sau Saganes [34]. După cîteva zile de veselie, zile în care lui Zoganes i se îngăduia aproape orice (se putea folosi chiar și de frumoasele haremului regal), el era spînzurat. Acest rege al saceelor persane îl va fi reprezentat la obîrșie pe un zeu al vegetației, care moare în fiecare an, dar revine la viață o dată cu ea, întrupat în noul Zoganes ce trebuia apoi și el ucis la timpul hotărît.

Se pare că sacrificiile omenești erau răspîndite mai ales în Mexic, unde reprezentanții unor divinități, mereu alții, erau uciși la anumite intervale de timp. La Muyscas, de pildă, la fiecare cinci ani era ucis un om reprezentînd divinitatea fertilității, iar pielea lui era îmbrăcată de alt individ care urma să fie sacrificat după alți cinci ani [35]. Tot în Mexic, la sfîrșitul culesului porumbului, aztecii sacrificau o femeie, reprezentînd divinitatea porumbului, zeița Toci („Maica noastră"); ea era decapitată, jupuită, iar cu sîngele ei se stropea pămîntul [36]. Un preot al zeiței îi îmbrăca pielea și timp de cîteva săptămîni era considerat ca un prunc abia mișit. Ritualul semnifica, probabil, renașterea zeiței Toci în fiul său, porumbul copt [37].

La tribul dravidian al konzilor din Bengal se practica pînă tîrziu, în secolul al XIX-lea, un rit similar. La o sărbătoare anuală era sacrificată o victimă care se oferea voluntar [38]. Și la alții era obiceiul ca reprezentanții divinităților fecunditați și ai vegetației să fie uciși. Cezar, în *De bello gallico*, ne spune despre celți că îi puneau pe acești reprezentanți într-o uriașă figură de metal, cu chip omenesc, în care erau apoi arși [39]. Strabo [40] relatează tot despre celți că atunci cînd aveau un mare număr de condamnați la moarte folosiți pentru sacrificii credeau că va fi belșug.

★

Credințele religioase legate de divinitățile vegetației care mor și înviază au, așadar, un profil distinct, care ne împiedică să identificăm aceste personaje religioase cu „zeii mîntuitori" ai religiilor de mistere, care se vor constitui, de fapt, ca o etapă ulterioară în evoluția religioasă a unor comunități umane. Ideea de „mîntuire" și de „zeu mîntuitor" implică, de altfel, credința într-o posibilă înviere a morților, într-o judecată divină urmată de pedepse și de răsplăți în viața ce ar urma după moarte, ca și sentimentul unei profunde culpabilități cu putință de răscumpărat doar printr-o acțiune divină tragică. Or, cultele divinităților vegetației care mor și înviază erau lipsite, cu excepția cultului lui Osiris, de credința într-o viață viitoare. Ele moșteniseră din mai străvechi cre-

---

[34] Din asiriană, Satz nu = locțiitor (cf. *Chrisostom*, IV, 66; *Strabo*, XI, 512; *Athenaios* XIV, 639 C).
[35] C. Clemen, *op. cit.* p. 44.
[36] G. Welter, *op. cit.*, p. 88.
[37] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, p. 290.
[38] *Ibidem*, p. 292.
[39] Caesar, *De bello gallico*, VI, 16.
[40] *Strabo*, IV.

dinţe religioase ideea unei existenţe aparte a sufletului care ar continua şi după moartea trupului. Împrejurările concrete de viaţă socială şi individuală, cunoştinţele foarte limitate despre propriul organism şi îndeosebi experienţa tulburătoare a somnului şi a viselor ca mijloc de revedere a celor dispăruţi au constituit de timpuriu sursa unor credinţe rudimentare despre o relativă independenţă a sufletului de corp.

Astfel a apărut treptat credinţa că sufletul, ca realitate distinctă de trup, şi-ar continua existenţa şi după moartea acestuia, într-un lăcaş subteran, plin de neguri. La ideea că infernul, lăcaşul sufletelor celor morţi, e în pămînt s-a ajuns în virtutea credinţei că pămîntul e mamă a tot ce există, cît şi a faptului că în el se îngroapă morţii.

Sumerienii n-au acordat o prea mare importanţă consideraţiilor asupra vieţii viitoare. Ei presupuneau că sufletele morţilor, reduse la o stare de vagă somnolenţă, ar sălăşlui în Kurnugi, loc de unde nu se mai revine, unde nu există lumină şi întunerecul e stăpîn. Aici nu există recompensă pentru cei drepţi, nici pedepse pentru nelegiuiţi. Răsplata binelui şi ispăşirea răului nu depăşeau hotarele vieţii pe pămînt.

În credinţa babilonienilor, locul subteran în care mergeau sufletele după moartea trupului se numea Arallu sau Kigal. Acest palat al negurilor, de unde cel ce intră nu mai iese, era aşezat la capătul drumului „de pe care călătorul nu mai are întoarcere" şi în el sufletele „nu văd lumina, locuiesc în întuneric" înveşmîntate într-un fel de haine din pene. Toţi, fără deosebire, buni şi răi, locuiesc aici. Dar, totuşi, nu toţi au o soartă egală. Deosebirile nu provin însă din respectarea sau nerespectarea unor norme de conduită în viaţa pămîntească, ci se datoresc modului în care a murit fiecare şi faptului dacă respectivul mort are pe cineva sus pe pămînt pentru a săvîrşi anumite ritualuri trebuitoare. Astfel, cînd umbra (sufletul) mortului Enkidu apare înaintea prietenului său Ghilgameş, aflăm printre altele şi modul în care îşi petrec vremea sufletele în Arallu :

— „Spune-mi, prietene, (îi spune Ghilgameş), spune-mi, prietene,
Spune-mi care-i legea lumii subpămîntene pe care o cunoşti !"
— „Nu, nu ţi-o voi spune, prietene, nu ţi-o voi spune ;
Dacă ţi-aş destăinui legea lumii subpămîntene pe care o cunosc,
te-ai porni pe plîns !"
— „Ei bine, fie, vreau să mă pornesc pe plîns !"
— „Ce ţi-a fost drag, ce-ai mîngîiat şi era pe placul inimii tale
Este astăzi pradă viermilor, ca o haină veche.
.....
— „Pe cel pe care moartea lui (lacună în text) l-ai văzut ?" —
— „L-am văzut" :
Sta întins pe un pat şi bea apă rece, proaspătă".
— „Pe acel care a căzut în încăierare, l-ai văzut" ? — „L-am văzut :
Tatăl său şi mama sa îi ţin capul, şi femeia lui se lipeşte de el".
— „Pe acel al cărui stîrv e părăsit pe cîmp, l-ai văzut ?" — „L-am văzut :
Sufletul său n-are odihnă în infern".
— „Pe acel al cărui suflet n-are pe nimeni care să-i facă slujbe l-ai văzut ?"
—„L-am văzut :

Se hrănește cu resturi din ulcele și cu rămășițele de mîncarea ce se aruncă în uliță !" [41].

Pentru eroii deosebiți mai exista un lăcaș în răsăritul îndepărtat, dar el nu era rezervat drepților, celor lipsiți de păcat, ci doar familiei, eroului potopului babilonian Uta-Napistim. În general, viața de după moarte nu-i preocupa prea mult pe preoții și teologii babiloneni. Ea era lăsată mai mult pe seama fanteziei populare.

Exista la ei credința că omul, ca și în creștinism mai tîrziu, își are duhul său păzitor (îngerul de pază), care, dacă e supărat pe om din pricina unor acte nesăbuite, se depărtează de la el, și locul i-l ia un demon, care-i pricinuiește omului respectiv numai necazuri.

„Boala, plictiseala, slăbiciunea, mizeria
S-au abătut asupra-i, plîngeri și suspine,
Jena, opresiunea, frica, tremuratul
I-au alungat plăcerile și s-au opus dorințelor lui.
«Sînt bolnav pentru că am păcătuit», plînge el înaintea ta",
spune un text babilonian [42].

Păcatul (*khittu*) consta în nerespectarea preceptelor stabilite de zei și a moralei lor. Cînd cel ce se abătea de la preceptele zeilor cădea în puterea demonului, trebuia sustras acestuia, dar pentru aceasta era necesar să se știe de care demon e stăpînit. Din vremi îndepărtate, fiecare boală cunoscută era atribuită unui anumit demon. Cînd nu exista certitudine în privința identității demonului, intervenea un fel de spovedanie.

Astfel babilono-asirienii ne-au lăsat rituale enumerînd tot felul de păcate. Cele mai cunoscute, în această privință, sînt cărțile *Shurplu* și *Maglu*. Acestea cuprind înșiruirea tuturor păcatelor posibile, cerînd zeilor ștergerea celor săvîrșite :

„Invocu-vă, marilor zei
Pentru (cutare) fiul lui (cutare),
Care e bolnav, neliniștit tulburat, întristat.
A ofensat zeul sau zeița sa
Sau a rostit un refuz în locul unei promisiuni,
O promisiune în locul unui refuz?
A despărțit fiul de tată,
Tatăl de fiu?
A despărțit fiica de mamă,
Mama de fiică?
A despărțit soacra de noră,
Nora de soacră?
A despărțit fratele de frate,
Prietenul de prieten?
A despărțit tovarășul de tovarăș?
Pe cel închis nu l-a eliberat?
Pe cel înlănțuit nu l-a dezlegat?
Pe cel din închisoare nu l-a ajutat să vadă lumina?

[41] *Epopeea lui Ghilgameș*, trad. de V. Șerbănescu și Al. Dima, București, 1967, p. 166 — 167.

[42] Zimmern, *Hymnes et prières des Babyloniens*, *apud* H. Ringgreen, A. V. Ström, *Les religions du monde*, Paris, 1960, p. 60.

A poruncit ca cel prins să fie pus în lanțuri?
A mîhnit vreun zeu sau a întristat o zeiță?
S-a purtat violent cu străbunul său cu ură față de fratele mai mare?
Și-a disprețuit tatăl și mama sau a ofensat sora mai mare?
A dat celui mic și a refuzat pe cel mare?
A folosit balanță falsă
Sau bani falși
Neplătind cu bani adevărați?
A depășit mejdina adevărată
Făcînd alta falsă?
A luat o locuință?
A intrat în casa vecinului
Sau s-a apropiat de femeia acestuia?
A vărsat sîngele aproapelui
Sau i-a furat haina?
S-a ridicat împotriva mai marelui?
A avut îndrăzneală în grai și falsitate în inimă?
A învățat lucruri ascunse, făcînd să se știe ce nu trebuie?
S-a ocupat de magie și vrăjitorie?
A săvîrșit vreun păcat grav
Ori a comis păcate fără număr?
A împrăștiat o comunitate
Sau a dezbinat o familie unită?
A fost nesocotitor față de zeul sau zeița sa?
A promis din gură fără să-și țină promisiunea?[43].

Pentru ca demonul să fie expulzat și înlocuit cu duhul bun, trebuia efectuată exorcizarea. Păcătosul era asistat de un preot special (ashipu) care cunoștea incantațiile ce trebuiau rostite potrivit fiecărui păcat comis [44]. Aceste incantații erau adresate unor zei diverși și în special lui Marduk și Ea. Prin ele, divinitățile erau implorate să fie binevoitoare, era descris răul care s-a abătut asupra păcătosului și se încheiau prin exorcismul ce trebuia pronunțat odată cu efectuarea unor gesturi rituale. Inițial exocismul consta, mai ales dintr-o aspersiune care spăla, la propriu și la figurat, pe păcătos. Cînd se considera că demonul a fost înlăturat se proceda la o împăcare solemnă între om și divinitate, prin intermediul unui sacrificiu, în care victima se încărca cu păcatele omului, pentru a le ispăși. Sacrificiul ispășitor făcea parte din îndatoririle obișnuite, regulate ale credinciosului față de divinitate. Dincolo de aspectul că respectivul cod moral este dătător de seamă despre relațiile sociale ale comunității babiloniene, deosebit de semnificativ pentru tema cercetării noastre este faptul că ștergerea păcatului la babilonieni era necesară omului pentru ferirea lui de boli și de alte necazuri *în această viață*. „Religia babiloniană — constată H. Ringgreen și A. V. Ström — profesa că pedeapsa

[43] Ch. F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus Christ, II, La litterature*, vol. II, Paris, p. 184 — 185.

[44] Această practică o regăsim și în creștinism. În biserica primară erau slujitori speciali, exorciștii, care îndeplineau ritualuri speciale pentru alungarea demonilor. Cei așa-zișI posedați de demoni se numeau în creștinism energumeni.

și recompensa vin exclusiv în timpul vieții pămînteşti" [45], că ele nu au consecințe pentru viața „de dincolo".

Aproximativ aceeași situație întîlnim și la hitiți. Predominantă la ei era credința că a-i supăra pe zei e un păcat, a cărui consecință este mînia și îndepărtarea lor și venirea „vremii nevoii". Dar toate păcatele săvîrșite aveau consecințe numai aici, în această viață. De aceea nici la hitiți nu era nevoie de vreun zeu „mîntuitor" care să șteargă aceste păcate, luîndu-le asupra sa pentru a oferi credincioșilor o viață „viitoare" fericită.

Toate riturile și dramele cultice se săvîrșeau numai în vederea vieții pămînteşti. Chiar și sacrificiile zeilor vegetației, moartea și învierea lor, aveau loc tot pentru asigurarea acestei vieți, singura admisă ca atare.

În mitologia popoarelor din Orient și în credințele lor religioase era loc comun ideea că omul este muritor și că, oricît s-ar strădui, nu poate dobîndi nemurirea sau măcar învierea, că nemurirea e rezervată numai zeilor și încă și aceştia cunosc uneori moartea. *Mitul lui Adapa* este grăitor în această privință.

Adapa, fiul zeului Ea, dăruit cu înțelepciunea zeilor, nu însă și cu viața veșnică, era preot suprem al templului lui Ea din Eridu. Aducea zilnic jertfe, conducea pe marea întinsă corăbiile din Eridu, pescuia și vîna fiare sălbatice. Odată, cînd se afla la pescuit, Vîntul de sud îl răstoarnă în mare iar el înfuriat, îi frînge aripile. Și Vîntul de sud a încetat să mai bată pe deasupra pămîntului. După un răstimp de șapte zile, neliniștit, zeul cel mare, Anu, îl cheamă pe rănit la el să-l întrebe ce i s-a întîmplat, Ea, tată lui Adapa, temîndu-se ca Vîntul de sud să nu-i dea lui Anu un raport fals, hotărî să-l trimită pe însuși Adapa. Îi destăinuie cuvîntul de trecere, îl îmbracă în haine de doliu și după ce-i dădu unele îndrumări îl lasă să plece. Ajuns la poarta lui Anu, străjuită de Thammuz și Gizida, aceştia îl întreabă pentru care motiv poartă haine de doliu. Adapa le răspunde, așa cum îl învățase părintele său : „Pentru că doi zei au dispărut din țara noastră" [46]. Aceşti zei erau tocmai cei doi portari ai lui Anu. Flatați că pe pămînt se poartă doliu pentru ei, cei doi se arată prietenoși față de pămîntean și încă îi dau și sfaturi cum să se poarte cu Anu :

„O hrană a morții da-ți-se-va,
Să n-o mănînci. Apa morții da-ți-se-va,
Să n-o bei. O haină întinde-ți-se-va
S-o îmbraci ! Ulei oferi-ți-se-va, să te ungi.
Ordinul ce ți-am dat să nu uiți ;
Cuvîntul ce ți-am spus să nu-l uiți !" [47].

Adapa ajunge în fața lui Anu și acesta-l întreabă supărat de ce a rupt aripa Vîntului de sud. Adapa răspunde că aflîndu-se în mijlocul mării la pescuit „pentru casa stăpînului său" (adică pentru Anu) Vîntul de sud s-a coborît pînă în lăcașul peștilor și l-a răsturnat. Thammuz și Gizida

[45] H. Ringgreen, A. V. Ström, *op. cit.*, p. 60 ; vezi și J. W. Parker, *The Ideea of Salvation in the Worlds Religion's*, London, 1935, p. 125.

[46] N. M. Николекин, *Культура древнеи Вавилоний*, Minsk, 1959, p. 79.

[47] Ch. F. Jean, *op. cit.*, vol. II, p. 210.

pun o vorbă bună pentru el, și inima lui Anu se potolește. Totuși Anu e nemulțumit că „lucrurile cerului și ale pămîntului" fuseseră revelate unui muritor. De aceea hotărăște să-l păstreze pe Adapa în cer.

„Ce să-i facem? Hrana vieții
Dați-i-o și s-o mănînce!"

Dar docil sfaturilor primite, Adapa refuză totul neprimind decît haina și uleiul:

„. . . . . hrana vieții
I-o dădură și n-o mîncă. Apa vieții
I-o dădură și n-o bău".

Anu mirat, îl trimite înapoi pe pămînt. Adapa crezuse, conform sfaturilor lui Thammuz și Gizida, că va primi apa și hrana morții și de aceea le refuzase, zeii înșiși deci puteau fi muritori (Adapa era fiu de zeu) și de voie sau nevoie unii din ei renunțau la nemurire.

La canaaniții fenicieni aflăm mitul lui *Aquehat liturgul*. Acesta avea un arc pe care-l rîvnește Anat, soția lui Aleyan-Baal.
Ca să-l obțină ea îi promite în schimb nemurirea:

„Dorește viața, o, Aquehat, liturgule,
Dorește viața,
Și eu voi face să nu mori,
Te voi face viu,
Îți voi număra anii cu Baal" . . .

Dar Aquehat știind că omul nu poate fi decît muritor și neîncrezător în făgăduielile zeiței, preferă să-și păstreze arcul, chiar dacă această alegere îi va duce o moarte timpurie.

„Nu mă înșela, o fecioară,
Încetează! Pentru liturg de o zi e șiretenia ta,
Om fiind cine poate cîștiga viitorul?
Cum poate dobîndi o asemenea stare dacă-i om?
Căruntețea-i revărsată pe cap,
Bătrînețea pe al țestei vîrf,
Ca oricare altul voi muri,
Da, voi muri și eu de moarte"[48].

Singura religie dintre cele la care ne-am referit pînă acum în care se constituie o eschatologie[49] detaliată, în legătură cu viața de apoi și în care întîlnim o distingere a celor buni de cei răi — este osirianismul. Dar și aci, elementele eschatologice s-au format treptat, ajungînd să se închege abia în faza cînd cultul lui Osiris devine o religie de mistere.

La început nemurirea, dăinuirea într-o viață de dincolo de moarte, era acordată numai faraonului și suitei de care el continua să aibă nevoie

[48] II, Danel, VI, 34—41.
[49] Disciplina teologică ce se ocupă cu cele privitoare la sfîrșitul acestei vieți și la viața viitoare.

în cealaltă lume. Așa cum despre Osiris se spunea că inițial fusese faraon și că după moarte îi urmase Horus la conducerea pămîntească, la fel și faraonul după moarte devenea nemuritor ca și Osiris, iar urmașul său, tînărul faraon, era considerat un alt Horus. Diferențierea socială de pe pămînt determină diferențieri și în imperiul morții. În Egiptul faraonilor cu profundele separări dintre clase și pături sociale, fenomenul acesta era întru totul de așteptat. El apare însă, spre surpriza cercetătorului, și la unele populații primitive, unde diferențierea dintre clase și pături sociale este mult mai puțin radicală. La Tonga de pildă, se credea că numai sufletele conducătorilor și ale celor din jurul lor aveau șansa să-și continue existența după moarte. Despre sufletele oamenilor obișnuiți se spunea că sînt devorate, chiar la mormînt, de pasărea Lote. Explicația ar trebui să depășească aici simpla considerare globală a datului social-istoric. Problema este complexă și ar solicita o analiză aparte, detaliată.

Perioada în care religia egiptenilor atribuie faraonului dăinuirea după moarte și învierea coincide cu aceea în care Osiris ca zeu vegetal-ctonic se contopește cu imaginea sa ca faraon. Soarta faraonului după moarte, așa cum o înfățișa religia, o cunoaștem azi din textele piramidelor, inscripții lungi, gravate în camerele de piatră ale celor cinci piramide de la Saguarah. Ele cuprind formele rituale pentru diverse practici funerare, rugăciuni și incantații. Scopul lor era de a mijloci învierea glorioasă a faraonului și a-i asigura fericirea în Duat, „cealaltă lume", și o viață veșnică. Pînă a ajunge în Duat, ne spun miturile, faraonul decedat avea de străbătut un drum lung și primejdios, plin de felurite jivine, împotriva cărora îl apărau incantații speciale. Apoi, deoarece în cealaltă lume, el mînca și bea ca și pe pămînt, i se aduceau ofrande : i se îndeplinea ceremonia „deschiderii gurii" ș.a. Adus în Duat, el se ospăta la început cu trupul și spiritul unor zei :

„El se satură hrănindu-se cu inimile lor și cu farmecele lor magice,
El înghite înțelepciunea fiecărui zeu,
Durata vieții sale veșnică era . . . . "[50].

În perioada dinastiei a XI-a (anul 2000 î.e.n.), credința în viața viitoare pare a fi întîmpinat opoziții din partea altor credințe tot în cadrul cultului lui Osiris. Iată ce se spune, de pildă, într-o cantilenă pe care cîntărețul o recita în sunetul harfei în timpul banchetului funebru :

„E o hotărîre a acestui mare binevoitor (Osiris)
Soarta cea bună să se sfîrșească.
O generație să treacă, alta să rămînă . . .
. . . Am auzit cuvintele lui Imhotep* și Herditep **
Ades rostite în proclamațiile lor.
Unde-i locul mormintelor lor?
Zidurile lor s-au despărțit,
Locurile lor sînt ca și cînd ele n-ar fi existat niciodată.
De acolo nu mai revine nimeni

[50] Ch. F. Jean, *op. cit.*, vol. II, p. 123.
* Faraon din dinastia III.
** Fiul lui Keops, dinastia IV.

Care să ne spună forma lor,
Care să ne spună soarta lor,
Care să ne bucure inima . . . . .
. . . Veseleşte-ţi inima şi uită astea,
Folositor pentru tine e să-ţi urmezi inima,
Cît timp trăieşti puneţi tămîie pe cap ***,
Îmbracă-te bine ! . . . . .
. . . Înmulţeşte-ţi averile
Nu-ţi întrista inima,
Urmează-ţi inima şi fiinţa,
Încheie-ţi afacerile după plac
Pînă nu-ţi vine ziua înmormîntării.
Dacă zeul Osiris nu aude tînguirile
Atunci ceremoniile funebre nu mîntuiesc inimile oamenilor în groapă,
Nu pregeta, fă-ţi ziua fericită.
Nu-i e dat omului să-şi ia averile cu el !
Nici unul n-a revenit din cei ce s-au dus"[51].

Începînd cu dinastia XVIII-a eschatologia osiriană se îmbogăţeşte. Egiptenii îşi închipuie acum că sufletul defunctului părăsind lumea, traversează o regiune vastă şi dificilă, numită Duat, locuită de demoni şi de sufletele celor răi (acum viaţa cealaltă este oferită tuturor fără deosebire de stare socială). Sufletele celor răi erau probabil iniţial sufletele celor de joasă condiţie socială, căci separarea între buni şi răi se va fi făcut la început nu după criterii morale, ci sociale. După ce parcurgeau Duatul, sufletele celor buni puteau ajunge în *Lekhet Jaru* şi *Lekhet hetep* (cîmpurile raiului egiptean). Incantaţiile de la mormînt ajutau sufletul să străbată drumul primejdios prin Duat şi să ajungă să se identifice cu Osiris în cîmpiile Jaru. (În virtutea practicilor magice, cel mort era identificat cu Osiris încă de pe pămînt, prin riturile practicate înainte de a fi îngropat.) Privit ca un Osiris, cel decedat era considerat că se trezeşte la o viaţă nouă : „Pe cît de adevărat este că Osiris..."

Dar prin aceste rituale cultul lui Osiris se transformă treptat în religie de mistere. Iar această etapă distinctă din evoluţia credinţelor religioase va constitui obiectul unui alt studiu.

*** La egipteni ca şi la iudei era obiceiul ca cei în durere să-şi pună cenuşă pe cap şi să se îmbrace în sac. Aici sfatul este tocmai contrariu.

[51] Ch. F. Jean, *op. cit.*, vol. II , p. 157 — 158.

COMUNICĂRI

IDEEA DE OM ÎN CERCETAREA FILOZOFICĂ

DE

NICULAE BELLU

Omul nu este un sfînt. Acest adevăr, verificat de o experiență istorică de atîtea ori milenară, nu a împiedicat — totuși — gîndirea să-și imagineze omul într-o alternativă elevată și pură, care a devenit — pe această cale — *un model de perfecțiune*, pe cît de ireal, pe atît de statornic în năzuința sa de a construi o replică, fie ea și numai ideală, la realitatea impură și atît de contradictorie a condiției umane. Cu acest model de perfecțiune, *ideea de om* se instalează în mit. Ea trece din limbajul curent, în care om înseamnă un acesta sau un acela, cu ceea ce este și bun și rău, și frumos și urît, și agreabil și dezagreabil, într-un meta-limbaj, sau un al doilea sistem semiologic, în care nu se mai reține decît omul ca semn al unicității speciei sale : homo faber, homo sapiens, homo significans. Dînd tuturor lucrurilor o semnificație, omul se trezește în fața propriului său concept, ca în fața unui semn purtînd *o altă semnificație* decît expresia fidelă a propriei sale condiții. Și, astfel, distingem două momente. Primul : fiecare știe sau aproximează — cel puțin în intimitatea sa sau în momentele sale de sinceritate (nu sînt excluse excepțiile) — ceea ce este el însuși, ca om. Știe sau aproximează cum *este* omul individual, cel puțin în marginile propriei sale ființări ca individ concret, într-o existență dinamică globală. Dar propriul acestei cunoașteri sau aproximări este caracterul ei echivoc, impropriu. Spunînd *totul* despre om, nu se spune nimic semnificativ, nu se lasă loc pentru distincții analitice, pentru determinarea elementelor contradictorii și tensionale, pentru examinarea raporturilor care le definesc în unitatea lor ; nu este posibilă desprinderea semnificantului de semnificat, a noțiunii (cuvîntul) de conceptul său. În limitele acestui prim moment, reprezentarea e adecvată, dar difuză, întunecată, nesemnificativă. Într-un al doilea sistem al limbajului (limbaj selectiv sau meta-limbaj), situația se schimbă radical. Aici, noțiunea globală, nediferențiată, echivocă, de om (și bun și rău etc.) este reluată din singurul unghi de vedere al originalității sale ca specie (faber, sapiens, significans). Aici *diferența specifică și numai ea se constituie ca semnificantă*. Omul se înscrie în acest al doilea limbaj prin aceste însușiri noi ale

Rev. filoz., **16**, *10*, p. 1211 – 1218, București, 1969

ființării sale (*diferența* în raport cu genul). Căutîndu-și conceptul și definindu-se prin elevația sa, omul se instalează pe sine într-un meta-limbaj, superior prin valoarea sa semnificantă, dar univoc totodată și univoc tocmai datorită acestei însușiri semnificante pe care a cîștigat-o.

Din virtuțile acestui meta-limbaj se constituie mitul omului sau ideea de om ca mit. Secretul acestor virtuți stă în posibilitatea astfel creată, pentru gîndire, de a opera în cîmpul antropologicului cu termeni care ne dau semnificația omului și nu condiția sa, diferența și nu inferența sa existențială. Determinația ideii de om se obține în detrimentul reprezentării adecvate a condiției umane. Deținem, astfel, în ideea de om o expresie nu a realului în efectivitatea sa contradictorie, ci în una din tendințele sale, fără contradicția în care se implantează și care o explică. Ideea de om devine mitul unui iluzoriu *stadiu non-contradictoriu* al umanului, care împinge gîndirea în direcția unei viziuni liniare a progresului uman în stilul unei lente și continue perfecționări a însușirilor sale definitorii. De aici idilismul utopic al oricărui „ameliorism". Redus la imaginea sa de mit, ideea de om conține toate dezvoltările („ameliorările") sale viitoare. Nimic esențial nou n-ar mai putea să apară aici.

Roland Barthes observă că „*mitul nu ascunde nimic*: funcția sa este de a forma, nu de a face să dispară". Dar, prin aceasta, ascunde totuși ceva, căci orice acordare de semnificație (care de-formează) supune faptul sau situația unei judecăți de valoare și o exprimă în lumina unui act de alegere. În acest sens, propoziția : *omul este bun de la natură*, care condensează într-o expresie aparent benignă întreaga și persistenta credință mitologică despre om, „deformează", „face să dispară" faptul, dezvăluit pregnant de Hegel și relevat de Engels, că se spune mult mai mult prin propoziția : *omul este rău de la natură*.

Dar, în același timp, în acord cu Roland Barthes, „mitul este o *valoare*", nu se confruntă cu adevărul, ci cu interpretarea acestuia.

Putem, astfel, desprinde și descrie un corp de intenții care motivează ideea de om sub mitul bunătății de la natură. După cum, putem înregistra că acest mit al omului realizează o acțiune empirică, intervine în viață, participă la procesul de integrare a individului în lume, la formarea deprinderilor, a reflexelor sociale, la descifrarea variatelor tipuri de relații umane și în cele din urmă la o interpretare prefigurată a existenței. Într-un sens larg, postularea — ca mit — a unei bunătăți generice a omului, „de la natură", oferind și impunînd această ipoteză, o face totodată posibilă, o pune ca alternativă, ca ideal, ca îndemn, ca aspirație. Este acțiunea pozitivă a mitului. „Miturile sînt făcute — observă Cammus — pentru ca imaginația să le însuflețească".

Dar gîndirea teoretică nu poate scăpa, totodată, din vedere efectul opus. Căci ceea ce se lasă pe această cale în umbră acționează cu atît mai virulent. Or, se lasă în umbră tocmai cîteva din produsele cele mai specifice ale dezvoltării umane de pînă acum : factura sa ego-centrică, exprimînd condițiile de penurie și represiune nedepășite încă de istoria omului ; simțul definitoriu al posesiei (acaparării) de lucruri, extins și asupra oamenilor, cu toate implicațiile sale ș.a. Toate acestea participă la realitatea omului, *omul real*, dar sînt trecute cu vederea în ideea de om. De aici, decepția care survine îndată ce iluzia se destramă. Orice structură spirituală construită pe un asemenea pivot rămîne dezarmată și

incapabilă de rezistență activă. Climat greu pentru orice comunitate umană și afectînd rezervele sale psihice și morale constructive. Dar, cu atît mai greu și nociv totodată, cu cît o comunitate umană se angajează, în succesiunea generațiilor sale, pe linia unei renovări socialiste, deci radicale a modului de viață și implicit pe linia re-dimensionării condiției umane. Cînd însăși reînnoirea radicală a societății devine cu neputință de continuat, fără o reînnoire pe cît posibil mai radicală a omului însuși.

În fața unei asemenea dificultăți se pune cu necesitate întrebarea asupra sensului pe care îl capătă *înscrierea vechiului mit* în articulația noilor tendințe ale umanului. Dacă ceea ce face el „să dispară", echivocul pe care îl pune în umbră, unilateralitatea „bună" pe care o privilegiază — toate acestea nu se instalează, de astă dată, ca o continuare „naturală" a unui sistem al trecutului și a unui climat față de care omul nu se putea plasa decît într-un *raport de duplicitate*. Raport de duplicitate decurgînd din natura represivă a relațiilor umane (materiale și spirituale), înscrise în mitul : omul e bun de la natură și semnificînd că ceea ce nu intră în marginile acestei înțelegeri este *răul*.

Acest *rău*, în opoziție cu mitul omului *bun de la natură*, ar trebui cu multă atenție precizat. Căci în ideea tradițională de *rău* nu intră nici simțul posesiunii, nici acela al dominației ; nu intră nimic din sistemul de *pîrghii subiective* care au dinamizat procesul dezvoltării sociale și umane din timpuri imemorabile și pînă acum. Răul ar fi, mai curînd, nesupunerea la represiune, neînscrierea în convenții, respingerea duplicității, neîmpăcarea cu destinul. În timp ce binele este tocmai această înscriere și împăcare. Căci dincolo, omul s-ar pierde în lipsă de frîu.

Mitul omului bun (de la natură) își dezvăluie, astfel (poate întrucîtva paradoxal), semnificația sa morală normativă și — în acest cadru — valoarea sa de *dogmă a unei normativități represive*. O normativitate represivă față de ceea ce nu trebuie să se vadă, să se știe, să se vorbească, față de ceea ce — ca în orice mit — trebuie să dispară. Represivă față de ceea ce înțelegea Hegel cînd releva că se spune mult mai mult în propoziția : *omul este rău de la natură*, adică vine încărcat cu instincte, pasiuni, pe care societatea întemeiată pe dominație și spirit concurențial nu le modelează decît pentru a le implanta mai adînc în însăși rațiunea condiției umane. A le implanta mai adînc modelînd în acest spirit psihicul uman, conștiința comună și ideologia tuturor timpurilor de penurie și represiune și făcînd din mitul omului bun alternativa pudică a acestei realități. Pudică, ipocrită, duplicitară. Dați cezarului ce e al cezarului și lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu. Or, omul — pentru a fi înțeles ca atare și pentru a i se înțelege istoria — trebuie descifrat în structura sa globală și istoric contradictorie. Cînd Marx apela la aforismul că, fiind om, nimic uman nu-i este străin, accentua asupra necesității de a elibera cîmpul umanului de orice prejudecăți, de orice falsă pudicitate și ipocrizie. În același sens, Marx considera ca puerilă și ridicolă imaginea unei societăți socialiste dezvoltate, în care repartiția s-ar face după nevoi, dar omul acestei societăți ar fi, cel mult, un tip ameliorat al celui de azi. Un tip uman *ameliorat*, posedînd o moralitate, la rîndul ei, *ameliorată*. În schimb, a merge pînă la capăt în descifrarea acestui gînd revine la a spune că trebuie presupus ca necesar aici un moment de *ruptură*. *Întreruperea continuității*. Progresul nu s-ar putea realiza decît pe calea grea a unei asemenea discon-

tinuități. Se formulează astfel o alternativă la orice idee unilaterală și apologetică despre om; o alternativă la omul moralelor represive de pînă acum și la orice întemeiere a destinului omului sau a modelului de om al viitorului pe o așa-numită *ameliorare* filistină a *moravurilor*.

Necesitatea teoretică de a introduce o distincție netă între conceptul de progres moral și — de altă parte — semnificația sa curentă, intrată în uz, respectiv aceea de a fi interpretat în marginile unor acumulări cantitative, ca o ameliorare a moravurilor, a fost abordată într-o comunicare anterioară. Această distincție angajează totodată, în sfera sa, înțelegerea contemporană a evoluției umane, destinul omului, posibilitatea de a aproxima liniile reale de confruntare (în cîmpul de forțe contradictorii) care guvernează producerea istorică a unei noi tipologii umane.

Imaginarea unui nou model uman, în măsură să-l nege pe cel burghez și să-l anunțe pe acela al epocii pe care o inaugurează socialismul, poate fi — așadar — compatibilă, sau nu, cu mitul sacralizat al omului „bun de la natură", căruia i-ar reveni să-și continue drumul în suiș pe Golgotha „ameliorării" sale? Sau, dimpotrivă, ipoteza unui model socialist al omului presupune și implică o distanțare în același timp radicală și de principiu de vechiul mit? O distanțare aptă să lumineze critic pînă și structura cvasimodelată teoretic a *omului socialist*, intrată și ea în uz, dar construită — la rîndul ei — nu atît din materialul practic experimentat al unei noi experiențe umane, cît, mai curînd, din ceea ce o viziune îndelung idealizată despre om stabilea ca fiind lacunele modelului burghez (sau încă mai vechi) și, prin compensație mecanică, îi atribuim celui socialist toate calitățile astfel construite **pe temeiul absenței lor**, sau pe temeiul *deziderabilității* lor într-o epocă istorică caracterizată prin domnia oarbă a necesității, a penuriei și a spiritului represiv. Ar fi, evident, abuziv să i se nege orice valoare euristică acestei modalități de a construi ipoteza unui nou model uman din elementele precumpănitor absente în experiența cunoscută pînă acum a omenirii. Un model elaborat din deziderate și idealuri, confirmate vreme de milenii, condensează — chiar și sub această formă negativă — o vastă experiență umană, practică și teoretică. Un asemenea model exprimă, totodată, prezența istoric constituită a unor tendințe psihice și intelectuale ale omului contemporan, care participă la orice construire — prezentă și viitoare — a modelului uman. Încît, chiar în aceste limite, manifestă o funcție prospectivă, deschide, sugerează un evantai larg de ipoteze imaginare și de posibilități efective.

Cu aceasta nu depășim însă ceea ce am numi *spațiul ameliorativ* al evoluției însușirilor umane, închis, sufocat în limitele aceleiași structuri sacre, elaborat în decursul timpului, care nu vede decît momentul cantitativ-ameliorativ al evoluției, nu și pe acela anunțînd — prin întreruperea continuității — o subiectivitate umană, un complex psihic, moral și intelectual corespunzător unei alte condiții umane, radical schimbată. Momentul discontinuității este scăpat din vedere sub *hipnoza de mit* a principiului ameliorativ.

Neputincioasă s-ar dovedi, totuși, realitatea radical nouă a socialismului și comunismului; neputincioasă *noua condiție* în constituire a omului, dacă omul pe care îl produce, care o ia în stăpînire și o dezvoltă în spiritul propriei sale dinamici interne continuu înnoite nu va

face decît să reproducă vechea alternativă biblică : Cain şi Abel. Iar idealul uman, acest Abel răbdător şi umil, născut sub climat represiv şi exprimîndu-l. Sau cel mult, cumpănitul înţelept spinozian, în sfîrşit realizat. Un ameliorism idilic al speciei, viziune încărcată de iluzia finalistă a perfecţiunii. Bigotism antropologic. Mit puritan, în marginile căruia tendinţele şi manifestările adînc iconoclaste ale contemporaneităţii nu apar decît ca semn de dezagregare şi haos moral, perversitate şi josnicie, Sodoma şi Gomora. Tentaţia propagandistică de a atribui această direcţie exclusiv descompunerii lumii occidentale capitaliste n-ar putea fi preluată fără rezervă, în cîmpul teoriei. Nu s-ar putea afirma, global, că măcinarea dinăuntru a vechiului model exprimă o simplă negativitate sterilă, fără nici un alt rezultat decît acela al aşa-numitei decăderi morale. Că n-am putea recunoaşte aici modul însuşi de a lucra al istoriei, mecanismul perioadelor sale de cumpănire şi ruptură, cînd — cum întrevedea Engels — orice progres se însoţeşte cu un regres relativ, sau cu ceea ce apare în această lumină. Căci, în fond, timpurile noi supun unui acut proces de eroziune vechile structuri. Vechile temple se clatină. Vechile idei stau neputincioase în faţa acestei clătinări a aşezărilor în complexul psiho-moral şi intelectual al omului. Chiar dacă relativa încremenire sacră a trecutului este încă o dată înfrumuseţată şi idealizată, ceea ce apare ca realmente şi adînc nou în istorie activează continuu procesul de eroziune şi degradare, care defrişează terenul pentru noi posibilităţi şi modele. În de curînd celebrele sale „Grundrisse" Marx oferă o bază teoretică suficient de elaborată pentru înţelegerea acestui proces : „În însuşi actul reproducţiei se schimbă nu numai condiţiile obiective... (precizează Marx), ci se schimbă şi producătorul, prin aceea că dezvoltă în sine noi însuşiri, că se dezvoltă el însuşi datorită producţiei, se transformă creînd noi forţe şi noi reprezentări, noi moduri de a comunica, noi necesităţi şi o nouă limbă". Aceste *noi* reprezentări, *noi* moduri de a comunica, *noi* necesităţi şi limbajul *nou* pe care îl promovează apar, în schimb, ca „un sacrilegiu împotriva a ceva sacru", pentru a folosi o idee aparţinînd aproape în egală măsură lui Hegel şi lui Engels, care o comentează.

Contemporaneitatea socialistă este astăzi confruntată tocmai cu un asemenea moment de cumpănă. Stau faţă în faţă continuitatea şi ruptura. Vechea şi noua condiţie umană în perspectivă. Vechiul şi noul limbaj al umanului. Ideea de om ca mit, unilateralitatea sa bună e sacrul. Iar sacralizarea participă astfel la perpetuarea, fie şi pur formală, a autorităţii trecutului, se constituie ca o modalitate de rezistenţă a trecutului faţă de eroziunea la care mişcarea prezentului îl supune continuu. Dar, chiar şi sub această lumină, rezistenţa trecutului, sacrul, nu apare numai ca negativ, ca opoziţie tranşantă faţă de acţiunea înnoitoare a prezentului, ci şi ca pozitiv totodată, ca reprezentînd însuşi materialul acumulat şi rezistent asupra căruia prezentul lucrează, supunîndu-l tocmai datorită rezistenţei sale — unei îndelungate şi migăloase prelucrări a însăşi substanţei sale, singura în măsură să-l adapteze la noile condiţii ale existenţei. Prin împotrivirea sau rezistenţa sa, trecutul, ideea de om ca mit, continuă să lucreze asupra prezentului şi a viitorului. Ceea ce este în curs de a fi modelat ca urmare a noilor condiţii de existenţă modelează astfel, la rîndul său, aceste condiţii, iar ceea ce postu-

lăm ca fiind *omul de perspectivă* și progresul pe care îl face posibil nu se obțin decît pe calea acestei strînse și dureros de acute confruntări. Mitul e activ, deși gîndirea trebuie să-l recunoască în această postură a sa și să se elibereze de obscuritatea pe care o produce. Soluția nu poate fi tranșantă decît în termenii metodei. Realul continuă să graviteze sub ocrotirea mitului. Iar progresul se constituie abia ca rezultanta acestei confruntări, de-a lungul căreia nici unul din termenii astfel puși în relație nu va fi spus, singur, ultimul cuvînt. Încît progresul stă și poate fi surprins abia și numai în spațiul continuu pus în discuție. Teoria tinde să vadă dincolo de ceea ce va fi continuu ridicat la sacru. Practica va ridica mereu la mit un model istoric determinat al umanului. Față de care mișcarea însăși, procesul la capătul căruia se înregistrează momentul de progres, apare de fiecare dată ca absența principiilor ferme, lipsă de pudoare, înclinare spre aparență, superficialitate, cedare în fața curentului, modernism. Într-un cuvînt, depravarea umanului. Și, tocmai pentru că această „depravare" nu este o simplă ficțiune, ci o componentă substanțială a procesului însuși, o condiție a sa, orice imagine teoretic validată a progresului în acest plan devine indecentă și scandalizează pudoarea „bunului-simț".

Teoria este constrînsă să facă concesii acestui spirit pudic și filistin, în marginile căruia noul model uman nu poate fi conceput decît ca o *ameliorare* în spiritul purității ideii de om puritan, dar plasînd, astfel, întregul proces în spațiul unei concepții viciate de *apriorism* și de *imanența bună*, guvernată de destin, a ființei umane.

Mărginirea filistină a unei asemenea viziuni, întemeiată pe credința nemărturisită, dar adînc înrădăcinată că „omul este bun de la natură", învăluie gîndirea teoretică asupra perspectivelor omului, o denaturează în bună măsură, operează restrictiv asupra libertății de investigație în acest plan, supunînd-o unei cenzuri care inhibă în numele, devenit sacru, al pudorii. Și, astfel, dacă e firesc ca omul individual, acesta sau acela, să poată fi, de pildă, recunoscut ca păcătos, în schimb, conceptul de om ca semnificînd specia, omul generic, omul abstract sau omul colectiv — deși acumulează în chiar natura sa complexitatea de trăsături contradictorii ale unui acesta sau acela, cel puțin disponibilitatea pentru ele — este abordat, dimpotrivă, și aproape fără excepție, ca semnificînd unilateral originalitatea creației și a depășirii de sine, cutezanță, libertate, produs neprihănit și imaculat. Încît conceptul de om, ca atare, în abstractul sensului său generic se încarcă și se acoperă de o persistentă crustă de duplicitate și filistinism, în prezența căreia progresul umanului, redus la banal, e conținut idilic și liniar, în antecedentele sale pozitive și promițătoare, iar restul (trecut în paranteze *pudice*) rămîne de resortul exclusiv al practicii, fie sub forma înrîuririi de opinie publică, a criticii de presă, a subiectelor de literatură și artă, fie sub înrîurirea pedagogică a caselor de reeducare pentru minori sau represivă a consiliilor de judecată, a tribunalelor pentru infracțiuni civile și penale.

În limitele unei asemenea viziuni, cu care cochetează literatura noastră de specialitate, omul contemporan semnifică omul, omul în general, natura umană. Bineînțeles, omul contemporan ridicat la perfecțiunea însușirilor sale. Omul mit. Omul Dumnezeu, deși un Dumnezeu cu mici păcate. Un model al omului nu poate fi astfel imaginat decît sub

semnul ridicării la perfecțiune a elementelor sale valorate azi pozitiv și al absenței valorilor sale descifrate ca negative. O imagine pe cît de livrescă, pe atît de liniară, săracă, capitulînd în fața unui pozitivism cuminte, pe cît de pudic, pe atît de neputincios să descopere surse de energie în măsură să opereze aici nu simple ameliorări într-un cîmp continuu, ci întreruperea continuității, descoperirea în prezent a acelor surse de energie în măsură să lucreze, prin opoziții succesive, la o altă și nouă constituire a modelului uman. La o altă imagine a omului despre sine însuși și la un alt echilibru între libera sa năzuință cu privire la sine și aptitudinea sa de a fi liber în această conformitate cu năzuința sa. Imaginarea unui asemenea progres, care este în același timp al naturii umane și al moralei sale, implică evident depășirea în fapt, în trăire existențială, a oricărei inhibări, a oricărui sentiment de frustrare și a oricărui complex de vinovăție, formate de milenii sub înrîurirea psihic-modelatoare a tuturor moralelor represive, sub imperiul lipsei și al nevoii, sub tutela autorităților ierarhice succesive. Și, totodată, sub acest imperiu al trecutului în esență concurențial și revendicativ. La capătul căruia modelul uman nu poate fi decît acela al unei ființe reprimate, supunîndu-se condiției sale și revoltîndu-se împotriva ei, dar asimilînd — chiar împotriva sa — climatul represiv ca mediul său existențial și indentificînd pulsul acestei existențe cu condiția naturală a spiritualității sale. În acest cadru de existență și spiritualitate, simțul *posesiunii* (și al dominației care îl completează), de care vorbește Marx, este produsul cel mai încărcat de semnificație. Omul făcînd din posesiune principiul său existențial; mitul posesiunii și mitul omului posesiv. Un bun se posedă și este bun întrucît se posedă. Însăși relația dintre sexe devine un raport de posesiune. O femeie se posedă. Principiul posesiunii convertește în termenii săi orice raport uman: bărbat-femeie, părinte-copil. Nu prețuim decît ceea ce posedăm sau din unghiul de vedere al posesiunii. Posesiunea este cifrul latent al omului, structura sa elementară sacră.

Orice rafinare, orice ameliorare în acest spațiu nu poate fi decît o expresie rafinată, ameliorată a acestei structuri. A unei structuri exprimînd — din prezent — trecutul, pe care continuă să-l reproducă. Dar a unei structuri de care abia dacă îndrăznim să ne atingem, fie și în spațiul teoriei, oricît ar părea aceasta de paradoxal. O structură aptă încă să hipnotizeze cu sacra sa autoritate de mit. Care își impune, represiv, acceptarea resemnată a postulatelor sale.

Încît, pentru a înfrunta acest titan — mitul, acest mit al ideii de om, investigînd și prospectînd direcțiile posibile de progres în planul modelului uman, nu s-ar putea începe eficace decît, în spirit iconoclast, ascultînd de inscripția găsită de Dante la poarta infernului: „Se cade-aici să stingi orice prepus, și-oricare spaimă moartă aici să fie".

Adevărul că omul nu este un sfînt solicită o abordare radical nouă a perspectivei umane. Solicită recunoașterea că parcurgem un moment de ruptură, cînd se impune metodologic nevoia de a reconstrui ideea de om dintr-o nouă perspectivă a *condiției* sale. Și dintr-o nouă perspectivă a *aspirațiilor* sale. Mitul ideii de om, așa cum s-a constituit în istoria de pînă acum, întunecă perspectiva gîndirii, reduce totul la el, descurajează orice altă ipoteză. Nu lasă spațiu disponibil în vederea unui alt model uman, pe măsura timpului în pregătire și a posibilităților noi, între timp apărute.

Iar pentru a reconstrui, ipoteza de lucru a gîndirii marxiste este repunerea *omului real* în drepturile sale. O teorie critică a omului real; omul real al acestor timpuri în curs de schimbare radicală și al contradicțiilor noi generate de chiar aceste schimbări. *Omul unei noi subiectivități*, corespunzînd unor noi condiții obiective ale raportului individual-general. O *nouă structură globală a umanului*, corespunzînd unui alt tip de raporturi cu natura, cu teritoriul culturii și al istoriei. A pune întreaga problemă în termeni radicali nu înseamnă a rupe cu trecutul, cît a elibera viziunea despre om de un întreg balast, care împiedică surprinderea noilor poziții-pivot ale ființării sale, structura sa elementară în curs de nouă constituire.

SISTEM SOCIAL ȘI ACȚIUNE POLITICĂ LA ANTONIO GRAMSCI

DE

ANETA BUSUIOC

Punctul de vedere formulat în literatura noastră filozofică potrivit căruia elementul nou și revoluționar al teoriei marxiste îl constituie înțelegerea proceselor și fenomenelor sociale în termeni de acțiune, deci fie ca activități, fie ca rezultate instituționale, relaționale sau obiectivate ale acestora, este în concordanță cu direcția în care Gramsci a dezvoltat teoria marxistă despre „politic".

După cum se știe, se înțelege de obicei prin politică o „formă de organizare a societății umane, care apare o dată cu antagonismele de clasă". „Nucleul central al politicii este puterea de stat, prin intermediul căreia se realizează dominația unor clase asupra altora, controlul lor asupra întregii societăți" [1]. Politica este un tip de activitate social-politică a oamenilor de promovare și asigurare a intereselor de clasă, grup social etc., reflectîndu-se în forme corespunzătoare ale conștiinței sociale. Ea este, după cum spunea Lenin, „expresia concentrată a economicului" [2].

Gramsci pornește și el de la înțelegerea marxist-leninistă a unității *dialectice* dintre economic și politic. „Politica este acțiune permanentă — scrie Gramsci — și ea dă naștere la organizații permanente tocmai în măsura în care se identifică cu economia" [3].

Această identitate este dialectică: ea este concretă întrucît politicul, deși e identic, sub un anumit aspect, cu economicul, îl *depășește* pe acesta, fiind „impuls nemijlocit la acțiune" [4], la organizarea condițiilor de înfăptuire a economicului.

Politicul *depășește* economicul în sensul că se situează *dincolo* de domeniul spontaneității economice, în domeniul suprastructurii, al activităților sociale menite să asigure realizarea intereselor economice. „Acțiunea politică este tocmai primul moment sau prima treaptă, moment în care suprastructura se află încă în faza nemijlocită de simplă afirmare voluntară, indistinctă și elementară" [5]. Politicul, în acest sens, este

[1] *Micul dicționar filozofic*, București, Edit. politică, 1969, p. 292—293.

[2] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 42, București, Edit. politică, 1966, p. 290.

[3] Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Edit. sociales, 1959, p. 199.

[4] *Ibidem*.

[5] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 197.

Rev. filoz., **16**, *10*, p. 1219 — 1224, București, 1969

expresia suprastructurală nemijlocită a existenței unui raport de forțe sociale strîns legate de structura economică, obiective și independente de voința oamenilor [6], forțe sociale care constau în grupări de clasă. Altfel spus, *politicul controlează și reglează raportul de forțe dintre* aceste *clase* cu mijloace extraeconomice : constrîngerea (militară, juridică), exercitată cu ajutorul unor instituții proprii, și „organizarea consimțămîntului activ" [7] al tuturor claselor la exercitarea puterii de către o anumită clasă. Rezultă că acțiunea politică are un sens organizator, reglator, determinînd totdeauna „un nou echilibru [8] de forțe realmente existente și operante" [9]. Reflectînd despărțirea societății în conducători și conduși [10], acțiunea politică (și instituțiile corespunzătoare) se carcterizează printr-o dublă determinare contradictorie : forța și consimțămîntul [11]. Clasa dominantă folosește puterea, care este la dispoziția ei, pe care o creează și o menține.

Engels și Lenin au caracterizat statul, principala instituție politică a clasei dominante, și în general politica, drept instrument de constrîngere, de exercitare a dictaturii de clasă. Pornind de la experiența democrației din țările Europei occidentale, Gramsci pune în evidență faptul că elementul de constrîngere *nu este suficient* pentru explicarea vieții politice și a statului *modern* (inclusiv cel socialist). Pentru ca o clasă *să-și exercite și să-și mențină timp îndelungat* dominația politică, ea trebuie „să domine" și ideologic (după cum se arată în *Ideologia germană*, ideile clasei dominante trebuie să devină ideile dominante ale epocii).

Prin această analiză, Gramsci a adîncit teoria politicii, dezvăluind aspecte esențiale ale *exercitării* conducerii politice. „... Supremația unui grup social — scrie el — se manifestă în două feluri, ca «dominație» și ca «conducere intelectuală și morală». Un grup social exercită dominația sa asupra grupurilor adverse pe care tinde să le «lichideze» sau să le supună chiar prin forța armelor și conduce grupurile care-i sînt apropiate sau aliate. Un grup social poate, și chiar trebuie, să fie conducător înainte de a cuceri puterea guvernamentală (iar aceasta este una din condițiile pentru cucerirea puterii însăși) ; apoi atunci cînd exercită puterea... și devine grupul dominant, el trebuie să fie în continuare grupul «conducător» [12].

După cum observă G. Moget și A. Monjo [13], distincția stabilită între *dominație* (momentul forței) și *conducere* (organizarea consimțămîntului celorlalte clase și grupuri sociale) are un caracter fundamental la Gramsci. Grupul dominant devine conducător, dacă izbutește, cu ajutorul intelectualilor săi [14], să-și exercite hegemonia asupra *întregii societăți*.

---

[6] *Ibidem*, p. 240.

[7] *Ibidem*, p. 244 — 245 ; vezi și notă p. 29.

[8] La Gramsci, „echilibrul" e conceput dinamic : echilibru instabil.

[9] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 233.

[10] *Ibidem*, p. 204 : diviziunea între conducători și conduși e considerată de Gramsci drept *punct de plecare* al politicii, ca știință.

[11] *Ibidem*, p. 231.

[12] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 344.

[13] *Ibidem*, notă, p. 344, cf. și p. 29 notă, p. 244 — 245.

[14] Aici intervine teoria gramsciană despre „intelectualii organici" ; *ibidem*, p. 90, 158 — 159 și 36.

Rezultă că, în concepția lui Gramsci, politicul reprezintă o funcție de nelipsit a societății, ca sistem, și anume *o funcție de organizare a raporturilor de forță între clase și grupe*. El reglementează aceste raporturi [15].

Continuînd ideea lui Gramsci și ținînd seama de interpretarea dată de G. Klaus activității suprastructurale în general ca mecanism de reglare a vieții sociale [16] și de interpretarea dată de Pavel Apostol teoriei lui T. Parsons — N. J. Smelser despre tipurile de funcții fundamentale ale sistemelor de acțiune [17], politicul ar putea fi definit ca *funcție fundamentală de „conducere coordonatoare" (= reglare) a sistemelor sociale, ca întreguri*. Consider însă că această caracterizare a politicului nu pune în evidență decît ceea ce e comun între politic și celelalte funcții suprastructurale ale societății. De asemenea, socotesc că nici alte definiții curente, care pun accentul pe elementul puterii sau al organizării „consimțămîntului", nu redau decît tot aspecte parțiale ale *esenței* politicii. De aceea se impune o asemenea definiție care, ținînd seama de: 1) funcția reglatoare a politicii (concură cu întreaga suprastructură) și de 2) momentul puterii (materială și spirituală), să arate clar și *domeniul specific* în care se exercită acțiunea politică, specificul său ca acțiune socială. Este limpede că *politica privește raporturile dintre clase* și grupări sociale dintr-un sistem social. Ea *exprimă* tocmai *raporturile de forță dintre clase*. Ca acțiune socială, *politicul are un specific*. Consider că *specificul politicului constă în faptul că, reflectînd anumite raporturi de forță între clase, el folosește acele raporturi pentru menținerea și dezvoltarea mai departe a acestora, în conformitate cu interesele unei clase sau grupuri sociale*.

Definiția politicului trebuie să țină seama de acest specific al său: politicul constituie *modul de exercitare a puterii* (*deciziile cu privire la conducere împreună cu mijloacele de a o impune prin forță materială și spirituală*), *menit să folosească raporturile de forță existente dintre clase în vederea reglării evoluției ulterioare a raporturilor dintre acestea*, în așa fel încît „să se creeze condițiile favorabile pentru cea mai mare expansiune" a acelei clase [18] (în primul rînd a relațiilor de producție pe care le personifică acea clasă).

Această definiție a politicului nu apare ca atare la Gramsci, dar opera sa de teorie a politicii, la fel ca și fondul analizei lui Marx, Engels și Lenin, impun această concluzie. Ea este confirmată și de întreaga experiență a construcției socialiste: creșterea rolului conducerii coordonatoare politice — a partidului și statului — în ambele direcții analizate (ca moment al forței și ca moment al „organizării consimțămîntului" întregului popor) arată că politicul nu poate fi definit corect decît în sensul arătat. În același timp, definiția asupra căreia m-am oprit permite să fie abordată și funcția externă a politicului. Încă în *Ideologia germană*, Marx și Engels au arătat că „raporturile dintre diferite națiuni depind de gradul în care fiecare dintre ele și-a dezvoltat forțele productive, diviziunea mun-

[15] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 220.

[16] G. Klaus, *Cibernetica și societatea*, București, Edit. politică, 1966.

[17] P. Apostol, *Cibernetică, cunoaștere, acțiune*, București, Edit. politică, 1969, p. 72— 73.

[18] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 241.

cii şi relaţiile interne"[19]. În această lumină se poate defini politicul ca modul de exercitare a puterii înăuntrul şi în afara unei comunităţi istoriceşte constituite (naţională sau multinaţională), de folosire a raporturilor de forţă existente între clase (în interior) şi între comunităţi istorice în vederea reglării evoluţiei ulterioare a raporturilor dintre acestea.

Revenind la concepţia lui Gramsci, reţinem că politica, funcţie a sistemului social ca întreg, se realizează, cum am văzut, prin „dominaţie" (forţă, inclusiv cea militară) şi prin „organizarea consimţămîntului" celorlalte clase. Ea se exercită de către o parte specializată a societăţii, e instituţionalizată (regim politic, aparat politic), organizată (partide, grupări politice), pătrunzînd pînă la urmă *întreaga* viaţă socială (devine „cultură" în sens gramscian [20], adică mod de a înţelege lumea, un sistem de valori şi o „voinţă colectivă" [21] — mod de acţiune — în vederea realizării ei).

În această perspectivă se pot pune în evidenţă şi alte aspecte semnificative ale teoriei acţiunii politice la Gramsci.

Astfel, pentru Gramsci, *acţiunea politică este în acelaşi timp previziune* (*previsione*) şi *programare* (*prospettiva*). Această determinare poate fi înţeleasă corect dacă avem în vedere rolul central al raportului previziune — program în general în filozofia gramsciană. „În realitate — spune Gramsci — se prevede în măsura în care se acţionează, în măsura în care se aplică un efort de voinţă şi se contribuie în mod concret la crearea rezultatului prevăzut" [22]. Previziunea socială este înţeleasă, prin urmare, nu numai ca act de cunoaştere ştiinţifică, ci şi „ca expresie abstractă a unui efort care se face, e modul practic de a crea o voinţă colectivă " [23]. Accentuînd oarecum unilateral aspectul practic al previziunii (întrucîtva în detrimentul aspectului său cognitiv), formularea lui Gramsci se îndreaptă împotriva economismului, a materialismului determinist de nuanţă laplaceană, care identifică previziunea cu o serie de „reflectări" pasive ale unei dezvoltări necesare, oarecum predeterminate a realului. Previziunea socială e întemeiată, aşadar, pe un determinism conceput drept cognoscibilitate şi stăpînire socială practică. Ea e bazată astfel pe un determinism probabilist şi trebuie înţeleasă drept *tendinţă* organizată sub forma transformării unei practici sociale; previzunea e posibilă şi se realizează în măsura capacităţii de a programa şi de a „organiza" elementele previziunii. Obiectivitatea previziunii constă, după Gramsci, (1) în existenţa unui program sau a unei „prospecţiuni", adică a unei planificări şi raţionalizări a activităţii; (2) în corelaţia ei strînsă cu criteriul realizabilităţii practice. Gramsci subînţelege aici o previziune de tipul „prospecţiunii" „futurologice" de azi (previziune pe termen lung, adică prospecţiune, care e opusă programării pe termen scurt)[24]; el accentuează elementul *activ*, operativ al previziunii, manifestat prin-

---

[19] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1958, p. 21.

[20] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 19, 31 şi altele.

[21] *Ibidem*, p. 186 şi altele.

[22] *Ibidem*, p. 142.

[23] *Ibidem*, *loc. cit.*

[24] La Gramsci nu apare, desigur, terminologia modernă a „prospecţiunii", dar ideile acesteia sînt prezente la el; vezi P. Apostol, *Norma etică şi activitate normată*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p. 45 — 49 şi p. 18 — 20.

tr-o asemenea reorganizare a prezentului, care să permită o dezvoltare determinată — tocmai prin această reorganizare actuală — în viitor. „Cei ce fac o previziune au de făcut să triumfe în realitate un «program» şi previziunea reprezintă tocmai un element al acestui triumf" [25]. Iniţiativa umană este un element central al previziunii la Gramsci [26].

În perspectiva acestei concepţii despre previziune, Gramsci caracterizează acţiunea politică ca *metodologie a organizării cunoaşterii în faptă*. Cu alte cuvinte, politica e acţiune practică în sensul deplin al cuvîntului.

În concepţia lui Gramsci, acţiunea politică include momentele de: a) cercetare — previziune — experimentare; b) programare transformatoare; c) instituţionalitate „productivă". Această instituţionalizare „productivă" cuprinde la Gramsci: „producerea" instituţiilor, apoi „producerea" relaţiilor politice, a factorilor (agenţilor) acţiunii politice şi a programului acesteia cu ajutorul instituţiilor.

Acţiunea politică se realizează printr-un mecanism specific foarte complex, denumit de Gramsci „bloc istoric" (*blocco storico*), expresie dialectică, dinamică a raportului dintre structura şi suprastructura societăţii.

Suprastructurile — şi între ele şi cea politică — nu sînt „reflectări" pasive, produse de structură, socotită drept cauză univocă şi absolută[27], ci sînt legate (dependente) de un complex istoric-social, determinat şi relativ, în acelaşi timp structural şi suprastructural. Blocul istoric este *complexul* dinamic, istoric, relativ al forţelor economice-sociale şi al raporturilor politice şi ideologice în unitatea şi „organicitatea" lor. „Structura şi suprastructura formează un «bloc istoric» — spune Gramsci —, adică ansamblul complex, contradictoriu şi discordant de suprastructuri este reflexul ansamblului de raporturi sociale de producţie" [28].

Gramsci foloseşte termenul de „structură" în dublu înţeles: a) în primul rînd, ca element al „blocului istoric", alcătuit din structură şi suprastructură; b) în al doilea rînd, pentru a desemna însuşi „blocul istoric", ca un complex dinamic structurat.

El nu consideră structura (în sens restrîns, de bază) drept componenta *primordială* a „blocului istoric" (în sens ontologic, anterioară în timp), ci mai degrabă în sensul de „temei", de „condiţie materială". Structura e înţeleasă în sens istoric ca ansamblu de raporturi economico-sociale de producţie (regim de producţie instituţionalizat etc.). Realitatea obiectivă a structurii e confirmată şi prin faptul că ea este *verificabilă* şi *„măsurabilă"* prin parametrii săi cantificabili [29].

În perspectiva categoriei de „bloc istoric", structura nu apare ca *dată* dinainte, ci ca raport istoriceşte constituit. Între structură şi suprastructură nu există, după Gramsci, un raport liniar de la cauză la efect, ci un raport de conţinut (forţe materiale) şi formă (suprastructuri) [30].

---

[25] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 231.
[26] *Ibidem*, p. 231 — 234.
[27] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Edit. Einaudi, 1948, p. 189—190 şi altele.
[28] Idem, *Œuvres* ..., p. 63 şi p. 197.
[29] A. Gramsci, *op. cit.*, p. 109.
[30] *Ibidem*, p. 75.

Între structură și suprastructură există „o reciprocitate necesară" [31], un „nex necesar și vital" [32]. În terminologie modernă, „blocul istoric" ar fi manifestarea unei legități de sistem, a unei determinări de tip structural.

„Blocul istoric", conceput ca *realitate activă*, reprezintă cîmpul propriu al acțiunii politice, creînd pentru inițiativa maselor și grupurilor sociale mecanismele și modalitățile organizatorice, instituționale de realizare.

Analiza modalității de constituire a blocului istoric (rolul „culturii", al ideologiei politice devenite cultură — sistem de idei, valori și modalități de acțiune, *aplicate zi de zi pe scara maselor* —, al intelectualilor „organici", iar în cazul luptei revoluționare a proletariatului, rolul partidului ca „intelectual colectiv", distincția între conducerea ideologică și cea politică-administrativă etc.) permite o caracterizare a acțiunii politice, ca *acțiune de cucerire și organizare a puterii prin sistemul mecanismelor complexe ale „blocului istoric"*.

Reiese limpede că la Gramsci acțiunea politică nu este un aspect parțial al vieții oamenilor, ci unul *total*, care angajează întreaga existență a societății sub forma „blocului istoric", precum și întreaga ființă a indivizilor. Teza gramsciană despre condiționarea exercitării puterii pe termen lung de „organizarea consimțămîntului" colectiv dă o fundamentare teoretică procesului crescînd de dezvoltare și perfecționare a democrației socialiste ca o cerință obligatorie a progresului în societatea socialistă.

În același timp, categoria de „bloc istoric", înțeles de el drept *concretizare*, realitate particularizată a categoriei de formațiune social-istorică, deschide calea unei înțelegeri mai profunde a procesului revoluționar contemporan. După el, raportul dintre structură și suprastructură prin care ia ființă „blocul istoric" este totdeauna un *raport național*, concret, „rezultatul unei combinații «originale» unice (într-un anumit sens), care trebuie înțeles și conceput în această originalitate a sa dacă vrem să-l stăpînim și să-l conducem" [33].

Teza lui Gramsci despre „blocul istoric", ca *raport național ireductibil* la o generalitate abstractă, reprezintă o contribuție însemnată nu numai la dezvoltarea teoriei politicii. Ea ajută la înțelegerea și stăpînirea mai temeinică a complexității activității politice contemporane și, dincolo de aceasta, a procesului istoric, a destinului uman, individual și colectiv.

---

[31] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, p. 40.
[32] *Ibidem*, p. 258.
[33] A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, Torino, Edit. Einaudi, p. 115.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

CONCEPŢIA ANTROPOLOGICĂ A LUI MIHAI RALEA

DE

SIMION GHIŢĂ

Problemă de totdeauna a filozofiei, fiinţa umană este studiată în secolul nostru şi de ştiinţe antropologice speciale: biologică, socială, culturală etc. Cercetînd doar unele aspecte particulare, aceste ştiinţe au perspective diferite asupra omului în ansamblu. Cei mai mulţi biologi văd în om doar un element al naturii, o simplă specie zoologică şi-l privesc doar sub aspectul legăturilor sale cu regnul animal. Psihologii, sociologii, etnologii, etc., studiind condiţii de viaţă şi însuşiri specific umane, consideră că esenţa omului o constituie realitatea suprabiologică din el. Concepţiile filozofice au în vedere totalitatea aspectelor cercetate de ştiinţele particulare şi mai ales condiţiile şi destinul fiinţei umane. Dar şi orientarea lor este influenţată de ştiinţele particulare, de care s-a apropiat mai mult gînditorul, precum şi de poziţia sa socială. De aici varietatea concepţiilor filozofice despre om. Cu toate acestea, simplificînd puţin lucrurile, Werner Sombart distinge două mari tendinţe antropologice: *animalistă*, care consideră omul doar ca o fiinţă naturală, ca o specie zoologică, şi *hominist*ă, care susţine existenţa unor însuşiri specific umane, punînd accentul pe deosebirea dintre om şi animale.

Prin formaţia sa de psiholog şi de sociolog, Mihai Ralea a ajuns la o concepţie de orientare hominist ă. După Eliberare, gînditorul român s-a integrat în curentul antropologiei filozofice marxiste. Mihai Ralea a avut tendinţe şi preocupări antropologice încă din primii ani ai activităţii sale de cercetare. În afară de lucrările speciale consacrate acestei probleme — *Formarea ideii de personalitate* (1924), *Definiţia omului* (1928), *Explicarea omului* (1946) —, o deosebită importanţă pentru concepţia sa antropologică prezintă şi *Dialectique du donné et du construit* [1], *Esquisse d'une système de psychologie* [2] şi *Introducere în psihologia socială* (în colaborare, 1966). Majoritatea lucrărilor sale, mai ales cele psiho-

[1] *Atti de XI^I Congresso Internazionale di filosofia*, Venezia, 12 — 18 septembrie 1958.

[2] „Revue roumaine des sciences sociales, Série Psichologie", t. VIII, 1964, nr. 1.

logice, vizează aspecte antropologice. Un fost colaborator al său spune că „în centrul preocupărilor filozofice și științifice ale profesorului și academicianului Mihai Ralea a fost omul" [3] și că „preocupările sale antropologice reprezintă o sinteză a celor psihologice și sociologice "[4].

Semnificația și valoarea filozofică a studiului *Formarea ideii de personalitate* constau în coordonatele largi în care este plasată problema și în perspectiva genetică în care este privit fenomenul uman. Autorul explică apariția și evoluția omului pe baza factorilor biologic și social, indicînd totodată ierarhia valorică a acestor factori. Integrînd omul în ordinea naturală, M. Ralea pune totodată în lumină detașarea omului de animal, apariția și evoluția treptată a funcțiilor psihice specific umane, și, mai ales, evoluția în sensul complexității crescînde a structurii sale sufletești în ansamblu. Totuși, în acest studiu, aspectul filozofic rămîne pe planul al doilea. Autorul a urmărit în primul rînd să clarifice aspecte psihologice specific umane, și, mai ales, geneza și evoluția structurii sufletești a personalității.

Dar Mihai Ralea n-a fost doar un specialist. Dincolo de fenomenele sociale și psihice pe care le cerceta, el viza, în ultimă instanță, fenomenul uman, problemă filozofică de o deosebită gravitate, căreia îi va consacra, după al doilea război mondial, una dintre principalele sale lucrări de sinteză. El n-a avut însă răbdare să aștepte sinteza pe care o plănuia și a cedat ispitei de a se pronunța asupra aspectelor esențialmente filozofice ale antropologiei. Primele sale meditații filozofice asupra ființei umane le-a expus în studiul *Definiția omului* (1928). Aici, ca și în întreaga sa operă de altfel, pe gînditorul român l-au interesat realitatea specific umană, superioritatea omului față de animal, restabilirea demnității omului.

După ce științele naturale răsturnaseră teza spiritualistă a sufletului omenesc nemuritor și a creației divine speciale, superioritatea omului față de animal era greu de demonstrat. După triumful darvinismului, chiar și cercetările sociologice și psihologice s-au orientat în direcția găsirii *elementelor comune* dintre om și animale, a aspectelor care-l *apropie* de ele. Cercetările sociologice s-au îndreptat asupra *societăților umane primitive*, iar cele psihologice asupra *funcțiilor psihice superioare ale animalelor*: emoție, memorie, inteligență. Toate acestea au arătat, deși cu unele exagerări, legătura de continuitate dintre om și animale. La acestea trebuie adăugate și cercetările psihologice mai recente, care au demonstrat că nu există opoziție între instinct și inteligență. În această avalanșă de cercetări asupra etajelor inferioare ale ființei umane — care apăreau ca singurele științific demonstrate — , pe ce se mai putea întemeia specificul, demnitatea și superioritatea omului? Spiritualismul, care absolutizase această superioritate, fusese răsturnat de știință, iar materialismul naturalist și mecanicist tindea să nege superioritatea omului, considerînd-o „iluzie antropocentrică" (Haeckel). Aici apar limitele filozofice ale materialismului naturalist, precum și valoarea încercărilor de a-l depăși. Eforturile lui M. Ralea s-au îndreptat tocmai în direcția depășirii materialismului

[3] Traian Herseni, *Mihai Ralea și științele umaniste*, în „Revista de filozofie", 1965 nr. 3, p. 351.
[4] *Ibidem*, p. 351 și 352.

naturalist, fără a face însă apel la doctrinele spiritualiste, fie ele și modernizate. Este o cale presărată cu multe dificultăți, de-a lungul căreia va exagera, va greși și uneori se va rătăci. Dar la capătul ei va aduce contribuții de necontestat la cunoașterea specificului uman și la reabilitarea materialismului în genere.

În consistentul studiu *Definiția omului*, Ralea caută să valorifice contribuția psihologiei la demonstrarea deosebirii și a superiorității omului față de animal. El respinge, ca unilaterale, concepțiile intelectualiste care întemeiau superioritatea omului pe inteligența lui. „Evoluția de la animal la om — argumentează Ralea — nu s-a făcut numai în sensul inteligenței. Sufletul întreg s-a transformat. Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om e mai mult decît aptitudinea de a gîndi. E toată acea țesătură de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicate sentimente, de credințe ori de îndoieli, de speranțe, de dorințe ori de renunțări, cu un cuvînt, structura globală a unui suflet omenesc cu logica și contradicția lui, cu claritatea și obscuritatea sa "[5].

Ralea respinge aici și soluția lui *homo faber*, a omului constructor de unelte. Ca și Max Scheler, el susține că nici capacitatea de a construi nu este specifică omului, ci se găsește și la animale. El nu vede că între construcția instinctivă a animalelor și cea conștientă a omului este o deosebire de esență.

Omul rațional, ca și *homo faber*, sînt viziuni parțiale ale realității omului. Ca și Max Scheler, Ralea consideră că superioritatea omului față de animal constă în capacitatea lui de a-și stăvili instinctele.

Multe idei din acest studiu de tinerețe se apropie de cele ale lui Max Scheler. În legătură cu aceasta, Ralea ține să precizeze : „Ideile cuprinse în acest studiu, conceput acum cîțiva ani, erau încă de mult expuse în cursul meu și în convorbiri cu prietenii cînd a apărut articolul lui Max Scheler, care conține cîteva puncte comune, dar altfel argumentate. În ce privește concluziile sale pesimiste, ele se deosebesc, de cum se va vedea, radical de ale noastre"[6]. Într-adevăr, nu atît în faptele invocate ca demonstrînd aptitudinile specific umane constă contribuția lui Ralea — căci autorul însuși indică sursa lor —, cît mai ales în interpretarea acestor fapte, interpretare opusă celei date de Max Scheler. Faptele citate de filozoful german ca marcînd progresul sufletesc al omului, dar fiind dăunătoare vieții individului — procesul de umanizare fiind interpretat ca un proces de divinizare — sînt interpretate de Ralea ca fiind utile speciei umane. Ele nu au, prin urmare, un caracter general antibiologic. „Opoziția spiritului, a rațiunii față de biologic, de viață — scrie el — are o utilitate deghizată pentru viața omului. Omul pune vieții din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de șuvoiul ei... Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieții ci perfecționarea ei"[7].

Toate funcțiile sufletești evoluate se caracterizează printr-o oprire, o amînare a reacției față de stimuli externi, spune Ralea. Prin această amînare, senzației inițiale i se adaugă, pe lîngă elementele care-i vin

[5] Mihai D. Ralea, *Definiția omului*, în revista „Viața românească", an. XX, 1928, nr. 7 — 8, p. 81.

[6] *Ibidem*, p. 90.

[7] *Ibidem*, p. 91.

atunci din lumea externă, altele pe care le ia cu ajutorul memoriei din experiența trecută. „Pe măsură ce urcăm mai sus, la fenomene sufletești superioare — spune tînărul psiholog —, oprirea în loc a reacției, așteptarea în vederea dării răspunsului, e și mai accentuată"[8]. Dacă percepția presupune o amînare de o clipă, conceptul impune o amînare mai mare. Celelalte procese psihice superioare — judecata, voința etc. suspendă pe un timp mai îndelungat reacția față de stimuli, ținînd în frîu impulsurile și tendințele noastre imediate. Dar această suspendare, amînare a răspunsului este avantajoasă vieții însăși, căci creează posibilitatea de a valorifica experiența trecutului, consemnată în memorie. Apoi, prin amînare se pot acumula mai multe elemente, fapt care permite energiei sufletești să crească în intensitate. Actele sufletești oprite se acumulează și se proiectează în viitor. Astfel, prin amînare, omul descoperă o nouă dimensiune în timp — *viitorul* — necunoscută de animale. Descoperirea viitorului aduce după sine nevoia și posibilitatea previziunii.

După aproape două decenii, Ralea reia problema antropologică într-o perspectivă mult mai largă în lucrarea *Explicarea omului* (1946). Dezvoltînd ideea centrală a studiului din 1928 — amînarea ca atitudine sufletească specific umană — și cu o amplă documentare din biologie, sociologie, economie politică, psihologie, etică, estetică și religie, gînditorul român elaborează o concepție proprie pe care o prezintă ca o „încercare de antropologie filozofică". De fapt aspirațiile sale filozofice merg și mai departe, căci el încearcă să dea o explicație unitară marilor probleme legate de personalitatea umană, de la etică la religie și la artă, fapt care îi îngăduie să-și prezinte concepția „ca un sistem de rațiune practică".

Ralea privește omul în totalitatea determinărilor sale: biologică, socială, psihică, morală, artistică etc. Cu toate criticile care i s-au adus, spunea Ralea, „ipoteza transformistă n-a putut fi înfrîntă". Dovezi ineluctabile sînt oferite acestei ipoteze din toate părțile: embriologie, anatomie comparată, paleontologie, fiziologie etc.

Cercetările antropologiei fizice, atît de importante pentru cunoașterea omului ca ființă biologică și a provenienței sale animale, sînt însă departe de a ne arăta esența omului, specificul său, plusul de realitate nonbiologică pe care-l aduce apariția sa în lume. „Metoda aceasta [9] era necesară pe la mijlocul secolului trecut, cînd spiritualismul, creînd o autonomie absolută a sufletului, crea pentru el o realitate separată. Era necesar atunci de a stabili filiația continuă de la animal la om de jos în sus. Această înrudire fiind însă acum stabilită, problema care se pune e de a arăta ceea ce e diferențial între omenie și animalitate. Dacă omul reușește în adevăr, într-o măsură oarecare, să fie altceva decît animalul, e tocmai fiindcă învinge biologia, adică depășește prin ceva animalitatea"[10].

Critica lui Ralea nu se îndreaptă împotriva antropologiei fizice (biologice), ci împotriva naturalismului în antropologie, adică împotriva acelor concepții care reduc psihicul la fiziologic și în general omul la animal, care neagă sau ignorează originalitatea și demnitatea omului. Apărînd materialismul de atacurile și denaturările filozofiei idealiste, Ralea arată

[8] *Ibidem*, p. 92.

[9] Este vorba de orientarea cercetărilor antropologice în direcția găsirii elementelor comune între om și animale, a demonstrării originii animale a omului.

[10] Mihai Ralea, *Explicarea omului*, București, Edit. „Cartea românească", p. 41.

totodată, limitele materialismului mecanicist și valoarea materialismului dialectic. Studiind omul ca element al naturii — spune el —, nu trebuie să reducem omul la natură, la animal. „Natura nu poate fi decît un punct de plecare ale cărei transformări și avatarii trebuie urmărite în diferite tentative de eliberare prin negații și opoziții de la un domeniu la altul. A proceda altfel înseamnă a cădea în erorile materialismului naiv, denunțat de Marx..."[11].

Deși dependent de natură ca element al ei, omul nu i se supune în mod pasiv, ci îi opune o anumită rezistență. Datorită gîndirii abstracte, el are posibilitatea să cunoască natura, să se sustragă dependenței directe de condițiile externe și, treptat, să o stăpînească. „Concepției pasive pe care Feuerbach o avea despre om — scrie Ralea — Marx îi opune o alta activă : modificările întîmplate în om sînt nu numai rezultatul acțiunii naturii asupra lui, ci și al acțiunii omului asupra naturii. Transformînd natura, el transformă și condițiile existenței sale și se transformă și pe sine. De aceea, în tezele sale asupra lui Feuerbach, Marx a protestat contra vechiului materialism, după care omul e produsul împrejurărilor și al educației, amintind că împrejurările sînt tocmai transformate de oameni și că educatorul însuși trebuie în mod necesar să fie educat"[12]. Așadar, omul nu se reduce la natură, la animal. De aceea, cercetările naturaliste, care pun în lumină doar aspectele integrării omului în natură, doar ce e comun între om și animal, nu oferă o cunoaștere a omului în ce are el esențial. Antropologia filozofică, recomandă el, trebuie să-și îndrepte cercetările în direcția cunoașterii specificului uman, a trăsăturilor sale caracteristice, care-l disting de lumea animală.

La baza concepției sale antropologice stă ideea opoziției dintre dat și construit. Datul constituie natura din om, punctul lui de plecare, iar construitul este civilizația și cultura prin crearea cărora omul se desprinde parțial de natură, îi rezistă, se afirmă ca om. Plecînd de la datul primitiv, afirmarea omului s-a realizat progresiv de la tehnicile cele mai simple la industrialismul contemporan pe plan material și de la religia triburilor primitive la filozofia modernă pe planul conștiinței. Omul este singura ființă care respinge datul natural, se opune lui și simte nevoia unei construcții permanente, spunea Ralea. „Civilizația întreagă, știința și religiile, tehnica și arta, morala și viața socială, nimic din toate acestea nu e găsit de-a gata, ci plăsmuit cu inteligența umană"[13].

Dar de ce a creat omul civilizația și cultura și nu s-a mulțumit cu datul natural, cum au făcut celelalte ființe viețuitoare ? Aceasta cu atît mai mult cu cît știința a constatat o serie de diferențieri specifice în structura biologică a omului, dintre care unele superioare animalelor. Aceste caractere sînt totuși secundare, consideră Mihai Ralea. Există în structura biologică a omului alte caractere distinctive mai importante, care ar fi însă inferioare și nu i-ar putea asigura supraviețuirea în lupta pentru existență. „Fiecare speță are o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele ghearele, la altele coarnele, la altele otrava, suplețea, tăria mușchilor, ori adresa reflexelor. La om sînt prezente multe

[11] *Ibidem*, p. 345.
[12] *Ibidem*, p. 355.
[13] *Ibidem*, p. 135.

din aceste mijloace de apărare, însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care-l face biologic vorbind, o ființă mediocră"[14].

Neputînd răspunde cerințelor vieții cu ajutorul organelor oferite de natură, omul a fost nevoit să folosească și să construiască instrumente și, în general, să-și dezvolte forța creatoare. Pentru a compensa, bunăoară, insuficienta dezvoltare a dinților și lipsa ghearelor, slaba rezistență la înot și la alergat — spune Ralea —, omul a folosit securea de silex ori de bronz, a construit barca și a inventat roata. În timp ce animalul recurge la însușirile corpului său — la datul natural —, omul a trebuit să creeze, să construiască. „Toată istoria e o uriașă construcție alături sau contra naturii"[15]. Prin această atitudine de rezistență față de natură și prin capacitatea sa creatoare, omul a reușit să se dezrobească în parte de dependența directă față de forțele naturii. Dar eliberarea de forțele naturii nu se face încălcînd legile ei, ci cunoscîndu-le. Nu în visata independență față de legile naturii stă libertatea omului, ci în cunoașterea acestor legi, spune Ralea, citindu-l pe Engels. Eliberarea treptată de natură a fost obținută de om pe măsura creării științei și a civilizației. Orice progres în civilizație a constituit un pas către libertate.

Dar omul nu opune rezistență numai naturii externe, ci și naturii din el însuși. În reacția sa față de diferiți stimuli, omul nu răspunde ca animalul prin datul natural — reflex ori instinct —, ci prin acte sufletești specifice, prin perfecționarea psihică. Încă din articolul din 1928, Ralea arătase că specificul atitudinii psihice a omului îl constituie ezitarea, amînarea, așteptarea. Numai animalele acționează reflex, semn al dependenței tiranice față de excitanții mediului extern. Omul opune rezistență naturii și pe alt plan. Prin ezitare și amînare, omul opune o clipă stavilă reflexului și instinctului natural. Desigur că în constituția noastră psihică persistă și acte reflexe care se produc instantaneu, dar acestea nu sînt specifice omului. Specifice omului sînt actele psihice superioare — conceptul, judecata, raționamentul etc. —, care pretind o anumită amînare sau suspendare a răspunsului.

Această amînare, refulare sau suprimare a tendințelor naturale impulsive — a datului animal — se manifestă nu numai în structura psihică a omului, ci și în viața socială. Prin normele și prin sistemul ei de relații, societatea exercită asupra indivizilor o anumită presiune care stăvilește de asemenea impulsurile organice ale indivizilor, determină modificarea comportării lor. Prin urmare, la refularea și comprimarea datului natural contribuie și viața socială. Dar viața socială constituie și ea un dat, moștenit din lumea animală, susține Ralea. Societatea primitivă a fost punctul de plecare pentru om, iar efortul de perfecționare a societății a reprezentat un aspect al construitului, specific uman. Deci dialectica datului și a construitului funcționează și în interiorul societății însăși. Conservatorii tind spre păstrarea datului, a formelor sociale patriarhale moștenite din trecut, iar progresiștii luptă pentru perfecționarea organizării sociale, pentru dezvoltarea industriei și în genere a civilizației, pentru construcția socială.

Dialectica datului și a construitului acționează și în viața economică. Nevoia de a-și asigura existența pentru o anumită perioadă de timp l-a

[14] *Ibidem*, p. 347.
[15] *Ibidem*, p. 348—349.

îndemnat pe om să-și acumuleze bunuri materiale, să nu consume imediat alimentele obținute, să suspende pentru un timp consumul cerut de impulsurile organice. Dar nevoia satisfacerii unor trebuințe vitale a stat numai la originea activității economice, spune el. Cu timpul, activitatea economică a căpătat o organizare și o structură proprie, adesea contrazicînd impulsul vital inițial. Amînarea sau suspendarea pe termen nelimitat a consumului a însemnat pentru om capacitatea de a se opune impulsului instinctiv de consum imediat, a însemnat o anumită stăvilire a nevoilor biologice. De aceea, Ralea respinge interpretarea biologistă a activității economice ca o prelungire a mecanismului fiziologic de satisfacere a tendințelor organice și se pronunță în favoarea teoriei axiologice a fenomenului economic, a teoriei care pune accentul pe ideea de valoare. „Viața economică, spre deosebire de cea biologică — scrie el —, creează și stabilește valori. Natura acestora nu e în funcție directă de anumite cerințe de urgență vitală"[16].

Rezistența omului față de datul natural se observă și mai ușor în morală. Orice act moral înseamnă o limitare a impulsurilor și forțelor vitale datorită cerințelor conviețuirii sociale. „Toate moralele — scrie Ralea — au ca obiect răsturnarea raporturilor de forță, afirmate trufaș și insolent în toate domeniile vieții"[17].

Ca plăcere a creației umane artificiale, arta este și ea opusă datului natural. Ignorînd interesul material, utilitatea acțiunii și concentrîndu-și atenția doar asupra modului ei de realizare, arta rămîne indiferentă față de cerințele vitale. Plăcerea artistică, spune el, exprimă un sentiment de indiferență vitală.

Această concepție despre artă ca o creație artificială, indiferentă față de viață, a fost criticată de Petru Comarnescu în recenzia asupra cărții lui Mihai Ralea *Explicarea omului*. La marii creatori de artă — obiectează recenzentul — , imaginația intensifică viața, făcînd-o mai plină, mai semnificativă, iar viața vitalizează și mai mult marile creații[18]. Același autor criticase încă din 1931 concepțiile filozofice care se întemeiau pe opoziția dintre dat și construit, dintre natural și artificial[19].

O deosebire esențială dintre om și animale, după Mihai Ralea, ar constitui-o și faptul că animalele s-ar orienta numai în spațiu. Toate dimensiunile spațiale — lungime, lățime, adîncime — sînt folosite cu multă ușurință. La suprafața pămîntului, animalele se mișcă cu mai multă ușurință decît omul, cu mijloacele date de natură. Iar animalele migratoare — păsări, pești etc. — își petrec o bună parte din viață cutreierînd spații de sute de kilometri. În schimb, animalul se orientează foarte greu în timp. Deosebirea dintre prezent și trecut nu e precisă, și e aproape sigur că dimensiunea viitorului nu e cunoscută animalelor. „Animalul trăiește simultan în prezent", spune Ralea. Numai omul se poate orienta în timp. Datorită dezvoltării în mai mare grad a memoriei, omul apreciază bine trecutul, iar datorită imaginației, omul poate specula asupra viitorului. „Timpul, în toate perspectivele lui, e cu siguranță o inovație umană.

---

[16] *Ibidem*, p. 293.

[17] *Ibidem*, p. 184.

[18] Petru Comarnescu, *Omul în explicarea d-lui M. Ralea*, în „Revista fundațiilor", an. XIII, 1946, nr. 8, p. 807.

[19] Idem, *Kalokagathon*, București, 1945, cap. „Natură și artificialitate".

Omul se poate mișca în toate coordonatele lui, îl poate utiliza practic prin măsurători precise : calendar, ceasornic etc. și îl poate gîndi abstract și omogen în mod teoretic"[20].

Credem că aici Ralea simplifică puțin lucrurile. Se știe că timpul este apreciat cu mare precizie și de animale. Instinctele și reflexele bioritmice funcționează cu precizia unor ceasornice perfecționate. Deosebirea constă în faptul că orientarea în timp la animal este un dat natural, în timp ce la om este o cucerire recentă a conștiinței. Fiind dependente de schimbările ciclice din natură, care sînt foarte precise, animalele și-au format, prin adaptare, repere-reflexe, pe baza cărora își desfășoară activitatea în timp. De altfel și organismul uman e adaptat în mod reflex, prin datul natural, ereditar, ritmurilor naturii. Numai că omul, respectînd, vrînd-nevrînd, bioritmurile și în general ritmurile naturii în care se integrează ca ființă naturală, poate avea un timp conștient care-i permite să depășească cu gîndul dimensiunile temporale ale ciclurilor naturale și să efectueze, în anumite limite, mișcări proprii. Timpul conștient presupune o acumulare de acte psihice pregătite, dar neefectuate, o viață sufletească intensă și complexă, care are un ritm propriu de mișcare. Prin urmare, nu orientarea în timp, ci viața sufletească proprie, neintegrată fără rest în ritmul naturii, precum și conștiința timpului îl deosebesc pe om de animal. Doar timpul conștient îi lipsește animalului, timp care nici nu-i este necesar. Pentru viața sa desfășurată între coordonate atît de fixe sînt cu totul suficiente reflexele. De altfel, însuși omul s-a orientat timp de milenii după manifestările ritmice ale animalelor (cîntatul cocoșilor, migrația păsărilor etc.).

Dar nu timpul ca atare îl interesează pe Ralea, ci atitudinea sufletească a omului, care *nu* reprezintă o reacție imediată față de stimuli, ci un răspuns oarecum întîrziat și complicat. În loc să răspundă reflex, aproape instantaneu, ca animalele, la stimulii externi, omul *temporizează* reacția, o amînă sau o deviază. La incitările mediului extern, spune Ralea, conduita umană alege ca răspuns una din cele trei operații de reducere a scurgerii temporale : *ezitarea*, *amînarea* ori *inhibiția*. Toate trei sînt „diversiuni de ordin temporal pentru a nu lua în considerare imperativele urgente ale clipei. Toate presupun o experiență care vine din trecut și care exprimă prudență, îngrijorare față de viitor"[21]. Toate aceste atitudini temporizatoare rezultă, după Ralea, din slăbiciunea biologică a omului. *Ezitarea*, bunăoară, presupune o neîncredere și o nesiguranță în forțele proprii, ceea ce nu se întîmplă cu reacțiile reflexe sau instinctive ale animalelor. Amînarea se datorește neputinței de a da un răspuns valabil imediat, iar inhibiția înseamnă suprimarea totală a reacției, renunțarea la satisfacerea exigențelor naturale imediate.

Dar aceste mari defecte biologice se transformă pînă la urmă în calități psihice. Amînarea reacției dă posibilitatea valorificării — cu ajutorul memoriei — a experienței trecutului și a prevederii unor acțiuni ce vor urma. Apoi, prin așteptare, se acumulează, în faza pregătirii, mai multe acte psihice, care duc la acumulare de energie sufletească, la complicarea și perfecționarea vieții sufletești. După cum am văzut, prin amînare, omul a

[20] *Ibidem*, p. 356.

[21] *Ibidem*, p. 357. În *Esquisse d'un système de psychologie* (1964), M. Ralea face o analiză mai completă a acestor procese psihice, care sînt tipuri de conduite specific umane.

dobîndit acte sufletești superioare — noțiuni, judecăți, raționamente, sentimente, voință —, care i-au dat posibilitatea..., pe de o parte, să se sustragă dependenței directe și complete față de schimbările mediului, iar pe de altă parte să-și dezvolte inteligența și forța creatoare și să creeze tehnica. Iată cum, prin acțiunea de temporizare, ajungem la aceeași idee de bază — dialectica datului și a construitului.

Ca și în dialectica datului și a construitului, și în teoria amînării, a întîrzierii, Ralea se sprijină pe ideea *inferiorității biologice* a omului. O mărturisește el însuși cînd analizează teoria retardației a lui Bolk. „Tendința psihică către oprire și inhibiție pe care vom constata-o în natura omenească are astfel o bază biologică. Ea e înscrisă în neputința, în lipsa noastră de perfecționare anatomică și fiziologică" [22].

Anatomistul olandez L. Bolk susține că existența unor organe mai puțin dezvoltate la om și mai specializate la animale ar dovedi inferioritatea biologică a omului. Constatînd că anumite particularități ale organismului uman adult există la maimuțe numai în faza fetală — evoluate apoi la adulți prin specializare —, Bolk conchide că omul ar fi un fetus de maimuță maturizat ca atare, neevoluat. Unele particularități ale omului în raport cu antropoidele au, în concepția anatomistului olandez, consecințe grave pentru antropogeneză. Așa, bunăoară, poziția centrală a orificiului occipital la omul matur ar fi o poziție primară la fetusul tuturor primatelor. Deci această poziție nu ar fi o consecință a ridicării sale în picioare, ci o cauză a ei. Poziția verticală a omului n-ar fi un semn de superioritate, ci ar fi cauzată de inferioritatea lui biologică, de oprirea evoluției organismului uman. Cauza opririi sau frînării evoluției organismului, a rămînerii sale cu unele particularități la nivelul fetusului de maimuță ar fi un factor retardant de natură endocrinologică, o modificare intervenită în funcționarea sistemului endocrin (se știe că hormonii pot grăbi sau încetini dezvoltarea organismului).

Acestui fapt i s-ar datora și copilăria mai lungă a omului. Această teorie a lui Bolk a fost temeinic criticată la noi de filozoful Lucian Blaga [23], care, deși considera că specificul omului, deosebirea esențială față de animal constă în crearea culturii, nu opune cultura naturii biologice a omului [24].

Unele din faptele citate de Bolk sînt adevărate și de aceea nu trebuie negate, ci doar explicate științific. Superioritatea biologică nu se apreciază însă — cum susține el — numai după gradul de diferențiere și specializare a diferitelor organe, ci mai ales după gradul de dezvoltare a întregului organism și în special a sistemului nervos. Din punctul de vedere al evoluției unilaterale, prin specializarea organelor, multe animale sînt superioare omului. Însă adevărata superioritate — și pe care o deține omul — constă în evoluția generală a organismului spre un nivel superior de organizare în perfecționarea sistemului nervos. De altfel, acest fapt se observă și în scara evoluției animale, unde pe treptele superioare se situează cele care au sistemul nervos mai dezvoltat, și nu cele care au organele mai specializate.

---

[22] *Ibidem*, p. 73.

[23] Vezi Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Cluj, 1948, p. 73—85.

[24] „Cultura — scrie Blaga — nu o privim aici neapărat în înțeles umanist, ca mijloc de atenuare a animalității sau ca reacțiune împotriva animalității ca atare" (*Trilogia culturii*, București, 1944, p. 471).

Dacă interpretarea ciudată a lui Bolk a rămas aproape singulară în antropologia biologică, ea a fost adoptată de mai mulți filozofi în explicarea apariției civilizației și culturii ca o compensare a „inferiorității biologice" a omului. Această teorie, apărută încă din secolul al XVIII-lea și susținută de personalități ca Herder și Kant, a fost reluată în secolul nostru și „argumentată", printre alții, de cunoscutul antropolog Arnold Gehlen cu ajutorul teoriei lui Bolk. Datorită deficiențelor, inferiorității sale biologice, omul — scrie Gehlen —, ca să nu piară, a fost nevoit să creeze tehnica, civilizația și cultura. De la Gehlen, teoria a fost preluată și de Ralea.

La baza acestei teorii stau două greșeli fundamentale : ideea inferiorității biologice a omului și explicația biologizantă a apariției culturii. Am arătat mai sus că și din punct de vedere biologic omul este superior animalelor și că superioritatea sa constă în gradul mai înalt de dezvoltare a sistemului nervos. Cultura nu poate fi construită pe o temelie biologică șubredă și nu poate fi determinată doar de lipsuri, de nevoi. Nevoia poate stimula, favoriza perfecționarea unor organe sau a întregului organism, după cum poate duce și la dispariția speciei aflate în nevoie dacă nu dispune de posibilitățile, de condițiile necesare pentru crearea civilizației și culturii. Una din aceste condiții o constituie dezvoltarea creierului uman, deci o temelie biologică perfecționată.

Dar și factorul biologic nu reprezintă decît condiția materială a apariției culturii, care a fost determinată însă de factori sociali. Viața în societate, munca și limbajul au dus nu numai la crearea civilizației, dar au influențat totodată și perfecționarea biologică a omului (a creierului, a mîinii etc.). Există, așadar, în procesul de antropogeneză o dialectică a biologicului și a socialului. O dată cu apariția factorului social, factorul biologic continuă să-și exercite influența asupra activității creatoare a omului, dar are un rol subordonat față de cel social. Factorul principal în procesul desprinderii omului în saltul de la natură la cultură l-a constituit munca. Munca aruncă o punte între natură și cultură. Crearea uneltelor a permis omului să se desprindă de cleștele dependenței directe biologice de natură. Spre deosebire de animale, care evoluează mai ales în direcția perfecționării și specializării organelor, omul progresează și-și asigură supraviețuirea în lupta cu natura prin perfecționarea uneltelor. Dar, în timp ce evoluția prin specializare organică duce la o dependență tot mai strînsă față de natură, față de anumite condiții din mediul înconjurător, închizîndu-le totodată posibilitatea evoluției pe alte căi, omul este nevoit să-și perfecționeze doar uneltele — al căror progres este nelimitat — și să-și dezvolte capacitățile creatoare în cadrul social și pe o bază biologică — creierul — tot mai perfecționată.

Ralea a reluat problema datului și a construitului într-o comunicare ținută la al XII-lea Congres internațional de filozofie (1958). Menținîndu-și ideile principale — inclusiv extinderea noțiunii de construcție de la tehnică la instituții sociale, precum și la întregul nostru univers psihic și moral —, el renunță la fundamentarea concepției sale pe teoria inferiorității biologice a omului și a creării civilizației și a culturii ca o compensare a acestei slăbiciuni naturale.

Deși M. Ralea s-a străduit să dea o explicare materialist-dialectică omului ca ființă activă, creatoare, capabilă să transforme și să domine

natura, el a pierdut din vedere un important aspect dialectic : faptul că, transformînd natura exterioară, omul însuși se transformă ca natură. Obsedat de opoziția dintre dat (natura) și construit (istoria umană), Ralea nu observă că nici natura exterioară nu mai este cea dinaintea istoriei umane și nici natura din om nu mai este identică cu cea animalică. Or, privindu-le pe fiecare în sine, el avea în vedere numai natura pură, adică preumană sau neumană, și pe omul nenatural sau postnatural, în ce are el artificial, construit. Între natură ca ceea ce e dat și istoria umană ca ceea ce e construit nu există — la el — punte de trecere. În 1945, cînd a scris *Explicarea omului*, Ralea nu cunoștea lucrările filozofice din tinerețe ale lui Marx și Engels, unde sînt profund analizate raporturile dialectice complexe dintre natură și istorie. „Istoria — scriau Marx și Engels în *Ideologia germană* — poate fi privită sub două aspecte : ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii. Dar aceste două aspecte nu pot fi despărțite ; atîta timp cît există oameni, istoria naturii și istoria oamenilor se condiționează reciproc" [25].

Opunînd pe om naturii, Ralea avea în vedere numai natura care a precedat istoria omenirii, natură care — așa cum a arătat Marx — nu mai există astăzi nicăieri. „Natura ce se dezvoltă în cadrul istoriei umane — spunea Marx — ... este natura *reală* a omului ; de aceea, natura, așa cum devine ea — deși într-o formă *înstrăinată* —, datorită. industriei este adevărata natură *antropologică*" [26].

Dacă prin tehnică și industrie omul a transformat natura, umanizînd-o, tot prin această muncă s-a transformat din maimuță în om, adică a ridicat natura însăși pe o treaptă superioară. Astfel, omul creator nu constituie numai o întruchipare a contradicției dintre dat (natură) și construit (istorie), ci și puntea de legătură dintre ele.

În *Explicarea omului*, Ralea admite persistența animalității în om, dar numai ca pe un strat inferior peste care și în opoziție cu care s-au dezvoltat funcțiile psihice specific umane. Mai tîrziu, el va depăși această înțelegere mecanică a raportului dintre animalitate și umanitate în om. „Omul nu este un animal peste care s-a construit un etaj nou, specific omenesc ... — scrie el în *Introducere în psihologia socială*. — Funcțiile psihice inferioare nu rămîn necondiționate, nestructurate prin apariția funcțiilor superioare și nici funcțiile psihice superioare nu rămîn neinfluențate de cele inferioare, ele se întrepătrund și interacționează, formînd de fapt o singură unitate dialectică, o unitate a contrariilor" [27].

Observăm că principalele neajunsuri ale *Explicării omului* — scrisă imediat după Eliberare — au fost depășite de Ralea în lucrările sale ulterioare. Am văzut că în comunicarea din 1958 asupra datului și construitului, el renunță la teoria explicării civilizației și culturii ca o compensare a inferiorității biologice a omului, iar în *Introducere în psihologia socială* (1966) el depășește opoziția dintre biologic și uman, reușind totuși să mențină definirea omului ca ființă activă, constructoare și creatoare de civilizație și cultură. Desigur, în analizele și concluziile sale despre artă,

[25] K. Marx și F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 18.

[26] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 582.

[27] Mihai Ralea, T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Edit. științifică 1966, p. 12.

morală, religie etc. — integrate în concepția sa antropologică generală — mai sînt încă teze discutabile și chiar greșite. Acest studiu nu și-a propus însă investigarea detaliată a tuturor acestor aspecte.

În *Explicarea omului* impresionează coerența și logica interioară strînsă a concepției antropologice a lui Mihai Ralea, care reușește să închege în jurul unei singure idei centrale — dialectice datului și a construitului — concepții privind cele mai diverse forme de activitate și creație umană: tehnică, sociologie, economie, psihologie, etică, estetică. Este, într-adevăr, surprinzătoare această unitate interioară a concepției sale antropologice atît de cuprinzătoare și de multilaterală, care apare ca un veritabil sistem filozofic.

Cu toate limitele în unele aspecte particulare — determinate tocmai de această obsesie a unității sistemului sau de acceptarea unor idei la modă —, *Explicarea omului* dată de Ralea are o temelie viabilă și o profundă semnificație umanistă. Atitudinea sa antinaturalistă nu viza materialismul, ci doar mecanicismul și, mai ales, non-umanismul naturalismului. Cu toate că în *Explicarea omului* (1946) își însușise în mod incomplet filozofia marxistă, Ralea are meritul de a fi mers împreună cu mișcarea muncitorească în direcția transformărilor sociale și spirituale ale României în evoluția ei spre socialism.

ALEXANDRU CLAUDIAN ŞI SOCIOLOGIA CUNOAŞTERII

DE

VL. KRASNASESCHI

Stimulată de efortul aproape unanim al reconsiderării şi evaluării gîndirii noastre filozofice din trecut, cît şi de unele tendinţe recente de a-l readuce unilateral în actualitate numai ca poet şi traducător, analiza operei lui Alexandru Claudian * prezintă interes şi din perspectiva discutării cîtorva probleme legate de obiectul şi metodele sociologiei cunoaşterii.

Deşi nu sînt menţionate ca atare în vreuna din lucrările sale (unde se vorbeşte numai despre „istoria socială" a ideilor, „origini sociale", corelaţia dintre curentele de gîndire şi „viaţa societăţii"), direcţia studiilor, datele de lucru şi metodica sa proprie se suprapun pe alocuri unor preocupări şi investigaţii integrate astăzi în această îndelung discutată ramură a sociologiei.

Considerînd, poate, că investigaţiile lui inductive nu ajunseseră încă la un termen concluziv sau numai din oroare de sistem, Alexandru Claudian nu şi-a expus pe larg concepţia, nu şi-a definit procedeele, ci s-a mărginit, în această privinţă, la cîteva aserţiuni presărate în texte, din intenţii vag polemice sau pentru a preveni obiecţiile. În schimb, aria de interese şi spiritul în care gînditorul tratează problemele se conturează destul de clar pentru a permite exegezei punctarea cîtorva jaloane.

Caracterul dual al cunoaşterii şi ontologizarea eticului.

Analizînd principalele sisteme metafizice, etice şi de filozofie politică, Alexandru Claudian ajunge la concluzia că de-a lungul istoriei gîndirii există o permanentă dualitate „cunoaştere-suflet", pe care, după secole de inextricabilă confuzie creată de „ontologizarea eticului", abia Kant a explicitat-o prin disjuncţia dintre raţiunea pură şi raţiunea practică.

* 1899 — 1962. În perioada 1941 — 1968 a fost titularul Catedrei de sociologie şi etică de la Facultatea de filozofie şi litere a Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi, unde în prealabil lucrase ca asistent la Catedra de istoria filozofiei antice şi apoi conferenţiar la Catedra de logică. În acelaşi timp, poet de o mare sensibilitate şi fineţe, precum şi tălmăcitor neîntrecut din lirica franceză şi germană.

Rev. filoz., **16**, *10*, p. 1237 — 1244, Bucureşti, 1969

„Mereu s-au amestecat în teoriile despre *lume*, despre *adevăr*, invizibilul factor afectic şi subiectiv, ascunsa aspiraţie etică, individuală sau colectivă"[1].

Normele etice, ca şi cele politice — arată Claudian —, sînt principii imanente societăţii, dar ele se cer formulate explicit şi teoretizate în epocile tulburi, de frămîntări, cînd oamenii uită sau refuză să le mai respecte. La origine, directivele politice şi etice au răspuns unor nevoi permanente ori trecătoare ale indivizilor şi grupurilor. Dar încă din antichitate, teoretizarea realităţii anterioare normei, impusă de primejduirea acesteia din urmă prin jocul forţelor istorice, îmbracă adeseori o haină metafizică, logică sau gnoseologică.

Exemplificînd, Claudian subliniază că raţionalismul „psihologic" al lui Socrate, cu marea lui încredere în cunoaştere şi adevăr, voia de fapt să întemeieze o ştiinţă a comportamentului politic, a eticii publice, a îndatoririlor cetăţeanului faţă de stat. Aspiraţia aceasta a prins corp într-o perioadă cînd polisul atenian oferea deplorabilul spectacol al unei aristocraţii sceptice, care, după venirea la putere a democraţiei, se socotea eliberată de datorii morale, şi al unui „demos" încă lipsit de competenţă şi inexperimentat în afacerile publice. Virtuţile trebuiau, prin urmare, definite, fiindcă se cereau practicate din motive politice.

„Năzuinţa etico-politică devenea *adevăr* despre suflet, despre morală şi început de disciplină etică. Sufletul dădea o anumită directivă cunoaşterii : aceea de care el avea nevoie"[2].

Proiectarea eticului în ontic nu este însă pentru Claudian un proces mecanic şi uniliniar, nu are ca rezultantă o simplă imagine răsturnată a realităţii socio-politice. Reacţia întîi direct etică şi apoi indirect „ontologizată", deci metafizică, trece prin filtrul factorilor situaţionali — poziţia în societate a gînditorului şi categoriei lui —, precum şi temperamentali.

Căutînd să desluşească în sistemele filozofice nu numai dimensiunea socială, dar şi unele trăsături umane generale, Claudian subliniază că orice ins chinuit de griji şi nelămurit asupra cauzelor inferiorităţii lui sociale se îndreaptă spre o concepţie despre lume încurajatoare, consolatoare, care îi dă speranţa că viaţa prezentă este preţul fericirii într-o existenţă viitoare. Dimpotrivă, indivizii şi categoriile cu o existenţă echilibrată şi abundentă în satisfacţii meditează mai mult asupra vieţii, socotesc moartea drept o mare absurditate şi preferă s-o considere ca neant decît ca o copie palidă a bucuriilor terestre.

Claudian consideră că acestea au fost atitudinile care au generat cele două concepţii etice dominante din lumea antică, una indiferentă, neutră, aparţinînd presocraticilor şi prelungită cu individualismul sceptic al epicureicilor şi stoicilor, iar cealaltă inaugurată de Socrate şi continuată de Platon, neoplatonism şi creştinism, ca expresie în forme moraliste şi spiritualiste a renunţării la seninătatea contemplativă, a căutării unei ameliorări sociale şi a altruismului.

Claudian urmăreşte cum se demarchează şi cum evoluează cele două direcţii în metafizică şi în gnoseologie, subliniind că drama, provenită din revolta sufletului contra cunoaşterii reci şi consumată o dată cu revanşa

[1] Al. Claudian, *Cunoaştere şi suflet*, Iaşi, 1940, p. 101.
[2] *Ibidem*, p. 35.

unei subiectivități care își ajustează cunoașterea, continuă și în cultura modernă. Sub incidența unei multiplicități de cauze sociale care Angliei i-au rămas străine, dar care în alte țări au acționat din plin, tendințele empiriste și materialiste au căpătat tonalități noi și o forță mult sporită. În Franța secolului al XVIII-lea, spre exemplu, ura contra bisericii și a regimului sprijinit de ea au imprimat un caracter politic problemei ontologice și au împins curentele senzualist-materialiste spre dogmatism.

Dar, cu toate diferențele dintre epocile istorice, Claudian pune în evidență constanța aspectului dual al gîndirii filozofice. „Viziunii senine a epicurianului Helvetius", care nu cunoscuse injustiții, nici dificultăți de debut și își împărțise existența între discuții filozofice și succese facile (factorul personal, temperamentul nu poate fi ignorat), Claudian îi opune „deismul nebulos" al lui J.-J. Rousseau, „mizantropul" și „austerul exponent al micii burghezii calviniste", adept, ca și Robespierre, al concepției că materialismul, ateismul, oricare formă de determinism răstoarnă principiul libertății de voință și postulatul răspunderii morale.

Cu cît ne apropiem în timp de Kant, cu atît devine mai clar pentru Claudian că opoziția dintre materialism și senzualism, de o parte, dualism și „religie naturală", de alta, nu reprezintă altceva decît ontologizarea contrastului dintre două forme de aspirație etică.

Disputa dintre Rousseau și Helvetius, precum și poziția agnosticismului englez îl duc pe Claudian cu gîndul spre timpurile cînd creștinismul primitiv s-a făcut ecoul nevoilor și al năzuințelor celor neintegrați din antichitate. Și de aici concluzia că „misticismul nu apare ușor acolo unde societatea este în continuă ascensiune economică și politică"[3], dar „materialismul, ca și utilitarismul, prezintă pentru omul care suferă, care se zbate, care aspiră, marele inconvenient al lipsei de *sancțiune* pentru sforțările eroice făcute aici pe pămînt"[4].

Motivată de factori practici și/sau sentimentali, ontologizarea eticului, indiferent de forma pe care o îmbracă, are — după părerea lui Claudian — ca fond permanent, descoperirea în existența prezentă sau dincolo de ea, a unor sisteme de viață superioară celor reale.

Cu un zîmbet interior, Claudian ține să sublinieze că, atunci cînd pozitivismul s-a lovit de greutăți în încercarea de a desacraliza cunoașterea și de a construi o „știință a omului", speranța în dispariția religiilor revelate s-a putut menține numai cu prețul de a înființa o nouă religie, chiar dacă aceasta oficia cultul Științei.

Senzualism, empirism, pozitivism, materialism, sau ateism, spiritualism, idealism, toate curentele filozofice reprezentate de anumite tipuri de oameni și reprezentative pentru anumite categorii sociale plasate într-o ambianță istorico-culturală determinată, sînt deci, în concepția lui Claudian, plantate pe valori și ierarhii de valori din sfera eticii individuale sau politice și, transfigurînd eticul în ontic, traduc o permanentă pendulare între dezirabil și real, năzuință și adevăr.

„Întîlnirea în spiritul lui Kant, a analizei lucide a lui David Hume cu frenezia afectivă a lui Jean-Jacques Rousseau n-a fost numai o întîmplătoare întretăiere de influențe. Ea a fost ireductibila dualitate a celor

---

[3] *Ibidem*, p. 63.
[4] *Ibidem*, p. 79.

două aspecte, poate, eterne ale atitudinii omului față de lume : nevoia de a cunoaște *ceea ce este*, dorința de a îndruma omenirea *spre ceea ce trebuie să fie*"[5].

Precaritatea și, uneori, căderea cunoașterii în fața asalturilor dezlănțuite de psihic explică, după Claudian, de ce în multe sisteme filozofice, concluzii coerente au la bază argumentații contradictorii. Demonstrațiile au fost alcătuite ulterior unor teze cristalizate cu ajutorul discret al subconștientului.

Rolul factorilor subiectivi în cunoaștere și statutul filozofiei.

Aplicarea determinismului social și psihic la cunoaștere în general și la cea filozofică în special implică totdeauna riscul sociologizării mecaniciste, vulgare, ca și cel al unui relativism gnoseologic împins pînă la limitele agnosticismului ireductibil.

În prima alternativă, ilustrată nu numai de spirite simpliste, ci și de pionierii sociologiei cunoașterii de prestigiul unui Durkheim, cu optica și metodele lor încă relativ rudimentare, „explicația" formelor cunoașterii vine din exterior și se bazează pe o etnografie și etnologie departe de a fi puse la punct. Cu greu ar fi putut sociologia cunoașterii să iasă din perioada tatonărilor și analogiilor înainte ca semantica și semiotica, epistemologia genetică și antropologia structuralistă să-și fi spus cuvîntul.

Mult timp, fenomenologia husserliană, cu metoda ei „reducționistă", și curentele neokantiene, cu efortul lor de a salva transcendentalul, s-au bucurat de privilegiul evitării și combaterii vulgarizărilor psihologiste și sociologizante.

Pericolul de a nega cunoașterea și a o preface în vid prin hipercriticism și suprarelativism, pericol pe care unele laturi formale ale neopozitivismului și desperatele căderi existențialiste păreau a-l confirma și amplifica, a determinat și reticența prea îndelungată a marxismului față de aplicațiile eventuale ale determinismului sociologic în cîmpul gnoseologiei. Oricît de straniu ni s-ar părea astăzi, a domnit mult timp teama, în esență nedialectică, a dinamitării actului cognitiv și a dispariției oricărei certitudini, sub suflul relativității istorice a fondului de cunoștințe acumulate de omenire pe o cale spiralată, contorsionată.

Fără a reuși să prevină total pericolele, mai ales pe cel al fluidizării și opacizării parțiale, dar inexorabile a cunoașterii, Claudian pătrunde totuși pe acest teren cu o metodă care este cel puțin menită să evite primejdia sociologismului. Ceea ce vrea el „să explice" nu sînt *formele* gnoseologice și logice, ci „factorii subiectivi tulburători", deci nu formele adecvate, nici procedeele de gîndire care duc la adevăr, ci pe acelea care ne pot îndepărta ori numai întîmplător apropia de el.

Analogia, spre exemplu, arată Claudian, „ne atrage atenția asupra unui fapt care începe să fie tot mai bine cunoscut : *prioritatea tendințelor afective și etice ale filozofilor asupra eșafodajului sistemului lor de idei*"[6].

Criticismului fenomenologic aureolat de prestigiul Eului transcendental, Claudian îi opune nu o simplă „aplicație" sociologizantă, ci un alt criticism, deschis la orizonturile istorice, culturale și psihice. Altfel spus, el investighează ceea ce idealismul transcendental imparantezează, factorii care pot învăluri și încețoșa spațiul rigid, fixist al transcendentalului.

[5] *Ibidem*, p. 100.
[6] *Ibidem*, p. 132.

Criticismul sociologico-istoric de conţinut al lui Claudian are un caracter declarat raţionalist şi umanist : „Dar « modelele » filozofiei sînt, ca toate modele, trecătoare. Raţiunea, în lipsa căreia gîndirea omenească este ameninţată să se întoarcă la întunericul din care a scos-o odinioară limpezimea « logos »-ului, va trebui restabilită, mai curînd sau mai tîrziu, în drepturile ei"[7].

Finalitatea sau, în orice caz, alura demitizantă a criticismului istorist de nuanţă sociologico-psihologică se accentuează atunci cînd, trecînd de la gnoseologie la filozofie, Claudian prezintă ontologizarea eticului drept o vastă analogie şi extrapolare, efectuată de spirite ca Socrate şi Platon, Descartes şi Spinoza, Saint-Simon şi Auguste Comte, care au cumulat înclinaţia ştiinţifică, lucidă, cu cea „religioasă", „misionarică", şi cu o „imaginaţie de idei ieşită din comun".

Adevărul se conturează undeva în afara sferei „factorilor tulburători" şi el poate fi aflat prin procedee pe care Claudian nu le analizează. „Firește, considerarea sistemelor de gîndire ca efecte ale unor cauze sociale şi psihice nu face de loc inutilă sforţarea de a ierarhiza ideile filozofice după gradul lor de apropiere de mult căutatul şi controversatul Adevăr. S-ar putea ca anumite condiţii istorice să apropie gîndirea de soluţiile ontologice şi epistemologice şi ca alte împrejurări s-o îndepărteze de ele"[8].

Creditul acordat adevărului „filozofic" pare limitat. Fără a-şi defini poziţia în gnoseologie la nivelul adevărului în genere, Claudian dovedeşte o doză de scepticism şi agnosticism * mai ales faţă de filozofie, căreia, în virtutea raportului analizat dintre aspiraţie şi argumentaţie, îi atribuie statutul unui spaţiu consolant de evadare. „Varietatea curentelor filozofice, altfel greu de explicat, se explică uşor dacă nu uităm că filozofia este justificarea teoretică a aspiraţiilor difuze ale unei epoci"[9].

Istoria filozofiei, istoria socială a ideilor şi destinul intelectualului.

Felul cum priveşte Claudian relaţia dintre subiectivitate şi adevăr diferă fundamental de concepţiile dogmatice care desfac realitatea în părţi tranşant despărţite. Procesul de perturbare a cunoaşterii se desfăşoară în trepte — după părerea lui — , iar trecerile alternative între obscuritate şi lumină apar gradate. Pe dimensiunea diacronică, dezvăluirea adevărului nu reiese însă ca liniar progresivă, ci numai diferit dozată, în funcţie de factorii tulburători, care provin din psihicul individului şi din împrejurările sociale.

Istorismul lui Claudian, aplicat la gîndirea filozofică, nu se confundă, prin urmare, cu traiectoria cronologică a unei idei, personalităţi sau şcoli, ci constă în integrarea anumitor sisteme de gîndire, şi anume a celor cu implicaţii etice şi politice mai mult sau mai puţin vizibile, în ambianţa lor istorico-socială şi personală. Claudian nu caută deci legi evoluţioniste, ci complexe cauzale, pe care le schiţează, fără a le teoretiza şi abstractiza în structuri şi mecanisme.

---

[7] Al. Claudian, *Originea socială a filozofiei lui Auguste Comte*, Bucureşti, Edit. Fundaţiei, 1936, p. 223.

[8] *Ibidem*, p. 183.

* Mai ales cînd la întrebarea „unde este adevărul?", Claudian răspunde : „Pretutindeni şi nicăieri, căci fiecare epocă prezintă ca adevăr proiectarea teoretică a năzuinţelor ei trecătoare" (*Cercetări filozofice şi sociologice*, p. 25).

[9] *Cercetări filozofice şi sociologice*, Iaşi, 1935, p. 17.

Prin istoria socială, ca sistem de referință pentru istoria filozofiei, Claudian înțelege nu un model de evoluție general, care ar însoți modelul la fel de general al mersului gîndirii de-a lungul timpului, ci, pentru fiecare caz în parte, structura socială unde un sistem filozofic a luat naștere și a cîștigat aderenți.

Prima condiție pentru o astfel de istorie explicativă a filozofiei este, pentru Claudian, aceea de a evita ca, pe baza unor asemănări exterioare, verbale și fără cunoașterea suficientă a biografiei gînditorului și a epocii, să se presupună în mod gratuit modul cum ideile s-au înlănțuit în spiritul unui filozof, sub pseudoincidențe sociale. Tot atît de important este ca dintr-un sistem filozofic să fie secționate în vederea analizei numai acele laturi care pot fi relaționate cu contextul social.

„Pot fi curentele gîndirii filozofice încadrate în atmosfera generală a societății căreia au aparținut? Fără îndoială că da. Sînt toate teoriile filozofice ale unui gînditor explicabile prin cauze sociale care le explică *pe fiecare în parte*? Evident că nu [...]. Numai tendințele fundamentale ale unui curent filozofic pot fi puse în legătură cu viața societății. Elaborarea completă a sistemului individual e un fenomen psihologic greu de analizat"[10].

Metoda de selecție a „tendințelor fundamentale" nu este relevată explicit de către sociologul român, dar, după aplicarea ei amănunțită la filozofia lui Platon și a lui Auguste Comte, se poate deduce că accentul cade pe ideile filozofice cele mai apropiate de opiniile, dezideratele și preferințele politice ale gînditorilor studiați.

Definiția dreptății în *Gorgias*, *Legile* și *Republica* este menită să fundamenteze diviziunea muncii între aristocrația militară, pătura comercială și sclavi. Teoria egalității sexelor provine la Platon din necesitatea de a mări numărul apărătorilor cetății cu femeile integrate în activitatea militară.

Sistemul platonician este prospectat de Claudian mai în profunzime, pe linia colectivismului său echivoc, care, spre deosebire de cel contemporan, asociază desființarea proprietății cu cea a familiei și cu împărțirea societății în clase închise și ierarhizate după sistemul castelor. Această structură, subliniază Claudian, era direct opusă democrației ateniene, egalitară politicește. Platon dorea ca societatea să fie condusă de o aristocrație transformată, printr-o austeră educație colectivă, într-o clasă demnă de misiunea ei, dedicată exclusiv serviciului public și exemplară în moravuri.

„Urmărit de concepția unui stat în același timp *cultural* și *militar*, un fel de Lacedemonie, în care sufletul claselor conducătoare să fie întărit nu numai printr-o viață de lagăr militar, ci și prin ascendentul etic al filozofilor, Platon împrumută de la moravurile și instituțiile doriene tot ce i se pare că e de natură să asigure existența eternă a unui stat condus de o elită restrînsă"[11].

Virtuțiile conducătorilor filozofi urmau să fie înfăptuite prin desființarea proprietății și a familiei, prin educația în comun. De aceea măsurile colectiviste se aplicau numai claselor cu rol politic și militar.

---

[10] *Ibidem*, p. 12 — 13.
[11] *Ibidem*, p. 147.

În analiza pe care Claudian o face sistemului platonic, se disting două tendinţe, pe care le vom întîlni şi în alte lucrări ale sale. Din existenţa personală a fondatorului Academiei se scoate în evidenţă decepţia pe care i-au rezervat-o partidul şi clasa de apartenenţă. În acelaşi timp, stabilirea filiaţiei de idei între Platon şi Socrate şi a evoluţiei platonismului de la *Republica* şi *Politicul* la *Timeu*, *Kritias* şi *Legile* conturează o timidă încercare de sinteză monografică. „Speranţa de a realiza colectivismul antiplutocratic apare astfel la Platon ca punctul culminant al unei linii curbe suitoare şi coborînd la ambele ei capete spre idealul mai modest al unei *clase aristocratice cu sentimente sociale dezvoltate*" [12].

Monografia unui sistem ori a unei idei [13] păstrează totuşi la Claudian concepţia şi metodele sociologice, deoarece, aşa cum o dovedeşte exegeza filozofiei lui Auguste Comte, ea este totodată monografia unui curent de gîndire. „Căci dacă gîndirea unui filozof *izolat* e greu de explicat prin factori sociali, doctrina comună *unui grup de teoreticieni*, apariţia *unui curent de idei* poate fi mai uşor explicată prin frămîntările vieţii sociale" [14].

De ce, se întreabă Claudian, părintele pozitivismului, ca şi elevii lui Saint-Simon, au vrut să ridice ştiinţa la rolul de „putere spirituală", care să ia locul religiei şi să devină educatoarea poporului? De ce atît cel dintîi, cît şi aceştia din urmă au sperat să analizeze trecutul cu obiectivitate, constituind o ştiinţă imparţială despre societate?

Prima idee — răspunde gînditorul român — a reprezentat o compensaţie psihologică pentru grupul de tineri politehnicieni, care, văzîndu-se ignoraţi de societatea mercantilă de pe timpul Restauraţiei, şi-au proiectat ambiţiile în viitor. A doua idee era nutrită de aceeaşi categorie de tineri intelectuali care, frustraţi de speranţa în revoluţie, deveniseră egal de indiferenţi faţă de aristocraţie, faţă de cler şi faţă de burghezia liberală.

În această ambianţă socio-culturală, arată Claudian, legea celor trei stări a dat expresie refuzului pe care intelectualii şi micii burghezi cu cultură ştiinţifică, educaţi în spirit liberalist şi nutrind aspiraţii sociale nesatisfăcute, l-au opus priorităţii sociale a clerului. Cît priveşte relativizarea ideilor şi a organizaţiilor politice, ea a constituit pentru Comte un mijloc de a critica toată gîndirea „metafizică" a liberalismului, care îl dezamăgise, după o scurtă perioadă de adeziune.

„Auguste Comte visează, în mijlocul unei societăţi prozaice, mercantile, clericale şi înăbuşitoare a aventurilor intelectuale, ceea ce visează şi Bazard, Enfantin şi toţi saint-simonienii şi, desigur, mulţi alţi tineri contemporani nemulţumiţi: schimbarea radicală a aspectului unei societăţi care oprimă pe intelectualii laici şi progresişti, modificarea spiritului ei *prin venirea acestor intelectuali la conducerea spirituală a societăţii*" [15].

În ansamblu, Claudian consideră sistemele şi curentele de gîndire ca determinate de „tipul istoric" şi totodată de „stratificarea socială", de „spaţiul social" revelator pentru configuraţia socială şi psihică a unei epoci.

Pe baza acestor elemente, simplele influenţe dintre filozofi, sisteme, curente cedează pasul în faţa afinităţilor personale, realizate şi manifestate

[12] *Colectivismul în opera lui Platon*, Iaşi, 1936, p. 106.

[13] Vezi, în această privinţă, şi *Antisemitismul şi cauzele lui sociale — Schiţă sociologică*, Bucureşti, Edit. P.S.D., 1945.

[14] *Originea socială a filozofiei lui Auguste Comte*, în *loc. cit.*, p. 46.

[15] *Ibidem*, p. 220.

în contextul unor similitudini istorico-sociale. Aşa se face că, în ciuda apreciabilei distanţe în timp, Claudian stabileşte unele apropieri între Auguste Comte şi Platon în ce priveşte domnia competenţei şi antiindividualismul, primatul educaţiei asupra legislaţiei şi rezonanţa cvasi- sau pseudoreligioasă a ştiinţei. Aceste aprecieri vin din aceleaşi aspiraţii, înclinaţii şi predispoziţii politice (factorul psihic), comprimate în împrejurări socio-politice similare (factorul istoric) şi sublimate în teorii (de filozofie politică).

În majoritatea cazurilor examinate de Claudian, mecanismul psihic, declanşat sub incidenţa determinărilor sociale, izvorăşte din nemulţumiri, eşecuri şi deziluzii. Schema aceasta, care vrea să scoată la lumină rădăcinile şi rătăcirile gîndirii filozofice, interferează pe una din laturi cu antropologia filozofică, iar pe cealaltă cu sociologia intelectualităţii.

Reacţiile compensatorii înfăţişate de Claudian reprezintă, de fapt, constante umane generale, cu o existenţă potenţială permanentă, numai actualizabile în anumite condiţii socio-culturale. E greu de spus dacă preferinţa sociologului român pentru gînditorii înfrînţi pe plan politic corespundea unor valenţe personale sau doar credinţei că numai eşecurile generează teoriile politice.

Schema lui Claudian nu epuizează, desigur, problema condiţionărilor sociale ale curentelor filozofice, dacă nu ar fi decît pentru faptul că nu cuprinde şi sistemele unde preocupările politice sînt mai puţin vizibile. Filozofia nu se limitează la filozofia politică şi nici la proiectarea eticului în ontic.

Tot astfel, dezamăgiţii care se despart de propria clasă şi de propriul partid, renunţînd la speranţele de ascensiune politică, nu cuprind toată gama de roluri şi atitudini ale intelectualităţii.

Sociologia cunoaşterii, a ştiinţei, a curentelor filozofice şi a intelectualităţii au mult mai multe aspecte de investigat.

Ceea ce lipseşte opticii lui Claudian este viitorul, construcţia, dincolo de dezideratele generozităţii, care indiscutabil îi sînt proprii. Mînuind cu competenţă, fineţe şi subtilitate cauzalitatea retrospectivă, sociologul a evidenţiat multe laturi ale filozofiei, dar — format într-o epocă ostilă faţă de raţionalismul şi umanismul în care credea — nu a mai găsit în sine suficiente resorturi pentru a se preocupa de legile şi metodele acţiunii, de filozofiile active, care nu contemplă destine, ci prescriu căile omului.

De altfel, acţiunea presupune totdeauna curajul anumitor adevăruri imune la eroziunea unui criticism care poate deveni dizolvant, chiar dacă este în acelaşi timp indulgent şi plin de comprehensiune. Eternul uman cuprinde, în afară de reacţia dezamăgiţilor, acte creatoare, despre care istoria culturii stă mărturie. Concepţia antropologică, apropiată de scepticismul subţire al moraliştilor francezi, i-a interzis însă lui Claudian accesul în aceste zone cu aer tare.

Criticismul sociologic şi istorismul social al lui Alexandru Claudian, chiar limitate la un singur compartiment din sfera largă a culturii, au introdus totuşi la noi, în perioada dintre cele două războaie mondiale, cîteva capitole importante ale sociologiei cunoaşterii, punînd această disciplină în slujba unor poziţii — chiar dacă nu şi a unor acţiuni — raţionaliste, umaniste, antimistice şi antidictatoriale.

CRONICA IDEILOR

LOGIC ȘI BIOLOGIC

DE

CLARA DAN

Fiecare carte nouă a lui Piaget marchează un eveniment în filozofie, deoarece o gnoseologie modernă nu se poate constitui fără a trece — în chip obligatoriu — prin domeniile investigate de filozoful elvețian. Lucrarea sa *Biologie et Connaissance* (Paris, Gallimard, 1967) necesită o atenție deosebită, cu atît mai mult cu cît ea aduce unele modificări în ansamblul viziunii care se degajă din investigațiile sale.

„Posibilitatea unei științe matematice riguros deductivă și adaptîndu-se concomitent și exact experienței a constituit din toate timpurile problema centrală a epistemologiei", scrie Piaget în opera sa fundamentală *Introduction a l'épistémologie génétique*. Schițarea unei soluții cît de cît serioase în acest domeniu implică crearea unui întreg sistem filozofic. Nu putem detalia aici, în acest context, sistemul filozofic care a luat naștere din cercetările de decenii ale lui Piaget consacrate lămuririi acestei probleme (ceea ce am întreprins pe larg în altă parte)[1]. Menționăm doar, pe scurt, soluția propusă de el: rigoarea operațiilor logico-matematice derivă din faptul că sînt reflectări conștientizate și conceptualizate ale unei activități coordonatoare a acțiunilor, de origine strict internă, iar adecvarea lor la real se datorează înrădăcinării acestor activități în coordonări biologice elementare.

Dar ceea ce conferă lui Piaget un loc aparte în domeniul epistemologiei nu este inventarea unei noi soluții, oricît de ingenioase, a acestei veșnice probleme, ci seria de experiențe proprii imaginate în vederea deciderii *științifice* a disputei la care participă tot atîtea propuneri de soluții cîte mari curente filozofice există. Dacă soluțiile preconizate de diversele sisteme filozofice anterioare puteau fi apreciate după coeziunea lor, după forța argumentelor sau după confirmările indirecte pe care le puteau aduce experiențele științifice, deci numai prin mijloace mediate, soluția propusă de Piaget dispune de o bază experimentală proprie, solidă, pe care se axează direct. Iată de ce concepția lui Piaget ocupă un loc pri-

[1] Vezi *Neoraționalismul*, București, Edit. științifică, 1968.

vilegiat. Dar trebuie să observăm imediat că de această poziție nu se bucură ansamblul soluției date de Piaget, ci numai o parte a ei.

Toate cercetările sale experimentale tindeau spre detectarea construirii ontogenetice a schematismului logico-matematic; din noianul de experiențe întreprinse s-a născut teoria pe care am amintit-o, aceea a schemelor mentale de origine endogenă, derivate din coordonarea acțiunilor, obiectul jucînd în formarea lor rolul unui simplu suport [2]. Cercetările experimentale ale lui Piaget au dezvăluit, așadar, originea *rigorii* demersurilor pure ale rațiunii.

Dar problema rațiunii este problema înțelegerii coerente și concomitente, atît a rigorii ei, cît și a *adecvării* ei față de real. Piaget — am amintit de asemenea — *crede* că adecvarea la real a schemelor de coordonare a acțiunilor se datorează înrădăcinării acestora în funcții biologice elementare. Spunem *crede* nu în mod întîmplător. *Această* parte a teoriei lui Piaget n-a avut o bază experimentală proprie. Ea făcea apel la biologie la fel cum toate teoriile filozofice fac apel la teoriile științifice existente, deci indirect, și nu mai mult. Astfel, opera lui Piaget prezenta un oarecare dezechilibru; partea ei cea mai originală, valoroasă, era incapabilă totuși de a furniza o *explicație* integrală a problemei cercetate; ea fundamenta doar un „segment" — dacă se poate spune astfel — al explicației, Piaget fiind nevoit să-l completeze cu o teorie care nu se mai ridica la nivelul de precizie și de elaborare al primei părți.

Dar ce aduce nou această mai recentă scriere a lui Piaget în investigarea problemei enunțate?

I. Fără îndoială, teoria care explică adecvarea schemelor mentale la real a căpătat, în această carte, o elaborare mai amplă, a devenit mai precisă și mai solidă, fără a atinge totuși caracterul stringent al cercetărilor lui Piaget privind constituirea ontogenetică a schemelor mentale. Desigur, ridicarea acestei teorii la nivelul de rigoare al celeilalte părți, impunea aceeași inventivitate și muncă experimentală de decenii, axată de astă dată pe filogeneză; o rigoare egală necesita deci și ea o muncă de o viață întreagă a unui mare creator. Și poate încă mai mult, dacă ne gîndim la complexitatea procesului de filogeneză. Această inegalitate în forța de convingere a celor două mari secțiuni ale concepției sale nu poate fi deci reproșată lui Piaget. Dar faptul în sine sîntem obligați să-l constatăm.

II. Trecînd peste acest aspect, cartea lui Piaget prezintă un interes cu totul deosebit. Un biolog (autorul avînd ca primă formație pe aceea de biolog), dispunînd de o înclinare filozofică *sui-generis* în punerea, selectarea și organizarea problemelor, încearcă o interpretare sintetică, totalizatoare a biologiei celei mai recente, genetice, dar fecundată și corijată de viziunea generală care se desprinde din cibernetică.

În această perspectivă sintetizatoare, cunoașterea apare ca o prelungire a activității de autoreglare specifică organismelor vii în general. Amploarea și precizia informației de care dispune Piaget în domenii pe cît de vaste, pe atît de specializate și diferențiate, concură, în cartea de

[2] În legătură cu acest aspect, există relatări mai detaliate în studiul lui Mircea Flonta, *Problemele epistemologiei din perspectiva dezvoltării actuale a gîndirii biologice* („Revista de filozofie", 1968 nr. 10).

faţă, la stabilirea unor analogii, la constatarea unor izomorfisme, totale sau parţiale, între diversele domenii investigate. Analogiile constatate îi servesc pentru a sugera explicaţii şi soluţii în domeniile mai obscure. Astfel, unele aspecte hotărîtoare, mai rezistente la eforturile directe de elucidare pentru înţelegerea filozofică a procesului cunoaşterii sînt luminate de Piaget prin cercetările mai avansate ale biologiei cu care se dovedesc a fi corespondente.

III. Noua carte a lui Piaget aduce — după aprecierea mea — o oarecare remaniere în semnificaţia de bază a sistemului său filozofic.

În mod tradiţional şi aproape fără excepţie, filozofiile de orientare materialistă insistă asupra originii biologice a cunoaşterii, asupra faptului că omul este parte integrantă a naturii din care s-a diferenţiat; în acest fel, adecvarea raţionalului la real capătă o explicaţie suficientă.

Tot în mod tradiţional şi tot aproape fără excepţie, filozofiile de orientare idealistă insistă asupra structurilor proprii intelectului, care nu sînt simple mulaje ale realităţii; aceste structuri explică independenţa raţiunii de real, derularea ermetică a deducţiei faţă de experienţă, rigoarea ei unică, necesitatea ei contrară cunoştinţelor experimentale. Or, în secolul nostru a devenit clar că soluţia trebuie să ţină cont de ambele aspecte, că ea nu poate veni decît din sinteza lor coerentă. Coerentă — iată un cuvînt uşor de scris, dar, cel puţin în cazul de faţă, extrem de greu de realizat.

Piaget, în opera lui fundamentală *Introduction à l'épistémologie génétique*, a realizat o sinteză proprie; după părerea mea, noua carte a lui Piaget, care conectează mai precis, mai detaliat, mai amplu decît în alte scrieri structurile proprii intelectului cu organicul, descrifrînd mai profund înrădăcinarea lor biologică, modifică tenta acestei sinteze către un realism categoric. Realismul filozofic este, dacă nu ne înşelăm, pentru prima dată reclamat explicit de Piaget în această operă; el apare pe baza continuării concepţiei entiempiriste, atît de caracteristică lui Piaget.

Vom detalia unele aspecte implicate aici.

a) Din multitudinea de probleme, sugestii fecunde şi soluţii (care mai toate apar, cel puţin în mod implicit, şi în *Introduction à l'épistémologie génétique*) vom alege pe acelea care se plasează pe o axă unică, centrală, anume: relaţia dintre autoreglările cognitive şi cele organice pe toate treptele, problemă al cărei nucleu îl formează relaţia organism-mediu în biologie, şi, corespunzător, prin paralelism, relaţia structuri raţionale-obiect în gnoseologie.

Conform ipotezei de bază a lui Piaget, sursa primă a coordonărilor acţiunilor din care derivă structurile logico-matematice trebuie căutată în legile generale de organizare a materiei vii. Piaget constată o trecere progresivă de la semireglările morfogenetice generale la reglări structurale, iar de aici la reglări funcţionale specifice sistemului nervos. Procesele cognitive apar astfel atît ca rezultat al autoreglării interne, căreia îi reflectă mecanismul esenţial, cît şi ca organe diferenţiate în cadrul interacţiunilor organismului cu exteriorul. „Sub forma lor cea mai generală, structurile operatorii ale inteligenţei sînt sisteme de transformări, dar în aşa fel încît conservă sistemul ca totalitate invariantă. Or, această definiţie ar putea fi aceea a organismului viu însuşi, deoarece aceste două proprietăţi fundamentale înseamnă că organismul este sediul interacţi-

unilor multiple (= transformări), dar care lasă neschimbată forma de ansamblu (conservare) și chiar un anumit număr de relații invariabile" [3].

Pentru a înțelege deci din punct de vedere gnoseologic specificul structurii intelectului, al relației subiect-obiect, trebuie înțeleasă activitatea de organizare și autoreglare a materiei vii — care i-a trasat calea — în perspectiva paralelă : mecanisme ereditare, programări și influențe ale mediului extern.

Piaget corelează — și această corelație traversează ca un fir roșu întreaga operă — lamarckismul ca mod de interpretare a evoluției cu empirismul ca concepție gnoseologică, iar neodarvinismul cu apriorismul și convenționalismul. Lamarckismul și neodarvinismul furnizează concepțiile integratoare asupra relației de bază, organism-mediu în biologie, empirismul și apriorismul sau convenționalismul, aceeași relație corespondentă, obiect-subiect, în gnoseologie. Pe scurt, în teoriile aprioriste, convenționaliste și în cele neodarwiniste avem de-a face cu structuri fără geneză (și în orice caz fără intervenția exteriorului în această geneză) ; analog liniei neodarwiniste, care oscilează între preformism și întîmplare, avem, în cunoaștere, linia subiectivistă, care oscilează între apriorism și convenționalism. În schimb, teoria empiristă și cea lamarckistă susțin o geneză fără structură, adică dobîndirea cunoștințelor noi (respectiv a caracterelor) exclusiv din exterior, subiectul (respectiv organismul) fiind simple mulaje, iar suma cunoștințelor, ca și morfologia viețuitoarelor, suma acumulată a amprentelor mediului.

Cele două mari orientări biologice, arată Piaget, sînt tributare concepției unei cauzalități liniare ; prin introducerea cauzalității circulare, specifică ciberneticii, se poate ajunge la sinteza reală a celor două concepții deficitare.

Înțelegerea exactă a cauzalității circulare de tip cibernetic, singura în stare să explice procesele de autoreglare, adică înțelegerea exactă a modelului de relație organism-mediu propus de Piaget, devine deci condiția înțelegerii exacte a gnoseologiei. După Piaget, organismul se definește printr-o permanentă reechilibrare între asimilare și acomodare, asimilarea și acomodarea formînd împreună adaptarea. Prin asimilare, Piaget înțelege integrarea unor date exterioare în structuri prealabile, fără ca în structurile respective să survină discontinuități, iar prin acomodare, orice modificare a schemelor de asimilare sub influența situațiilor exterioare, deci a mediului. Asimilarea și acomodarea sînt legate între ele, ele se realizează una prin cealaltă : „Nu există asimilare fără acomodare (anterioară sau prezentă), la fel cum nu există acomodare fără asimilare; aceasta înseamnă că mediul nu provoacă pur și simplu înregistrarea de amprente sau formarea de copii, ci că el declanșează ajustări active, motiv pentru care prin acomodări se subînțeleg *acomodări ale schemelor de asimilare*" [4].

Piaget face deseori apel, pentru susținerea poziției sale, printre alții, la Waddington, atît la experiențele, cît și la interpretările acestuia. Waddington, de formație embriolog, devenit apoi genetician, a reușit, pe cale experimentală, prin influența mediului, să creeze nu numai feno-

[3] Jean Piaget, *Biologie et connaissance*, p. 47.
[4] *Ibidem*, p. 17.

tipuri adaptate, dar să schimbe şi genotipul, caracterele astfel dobîndite menţinîndu-se ereditar, chiar în condiţii de mediu iniţial, după mai multe generaţii. Piaget critică insuficienţele mutaţionismului, bazate pe ideea de hazard şi selecţie, pe conceperea genomului ca izolat de acţiunile mediului. După el, sistemul genetic este el însuşi adaptativ, dar nu în sens lamarckian, direct, ci în sensul precizat anterior, ca o adaptare a *schemelor de asimilare*. În concepţia lamarckiană, fenotipul se transformă direct în genotip, însuşirile dobîndite prin influenţa mediului fiind transmise direct ereditar. Opus acestei scheme simpliste, dar opus în acelaşi timp tot atît de categoric şi ideii izolării genotipului de influenţele mediului, opus ideii mutaţiilor întîmplătoare şi oarbe sau unei conservări de tip static, Piaget construieşte un model sintetic complex, bazat pe dinamică, pe *feed-beak*, pe o informaţie a rezultatelor atinse, pe o cauzalitate circulară, pe o reorganizare genetică de tip asimilator. În acest model, genotipul intrînd în interacţiune cu mediul înconjurător, pe baza unei relaţii cauzale directe, dă naştere unor fenotipuri adaptate fără modificarea genotipului. Dar genotipul capătă informaţii despre rezultatele adaptative ale fenotipurilor; în urma acestor informaţii, apar recombinări genetice, endogene, reorganizări, mutaţii în sistemul genetic. Mutaţiile nu apar deci întîmplător, ci ca urmare a asimilării de către genotip — prin intermediul fenotipului — a unor condiţii exterioare noi, mutaţiile constituind un fel de copie a fenotipului, o reacţie a genotipului faţă de fenotip. În acest fel au fost înlăturate atît acţiunea *directă* a mediului extern asupra genotipului, cît şi mutaţiile pur aleatorii triate de o selecţie ulterioară, insuficiente pentru explicarea evoluţiei, a adaptării crescînde a vieţuitoarelor.

„Cu procedeele de gîndire proprii ciberneticii, începem să înţelegem că acţiunile mediului asupra sistemului genetic n-au nimic contradictoriu în raport cu autoconservarea şi nici cu caracterul esenţial endogen al recombinărilor sale" [5], scrie Piaget. Modelul propus de el sintetizează coerent acţiunea hotărîtoare a mediului asupra dezvoltării cu caracteristicile principale ale oricărui organism viu bazat pe autoreglare: caracterul endogen al schimbărilor etc., tendinţa de conservare a structurii proprii şi, mai ales, a funcţiunii proprii, dar pe baze dinamice, sub forma unei reechilibrări permanente. Acest model este mai complex decît cel relatat aici, în el intră şi raportul complex dintre individ şi populaţie, raport asupra căruia nu ne putem opri în acest cadru.

Piaget se hazardează chiar mai departe în acest domeniu, emiţînd o ipoteză oarecum speculativă. Anume, prin analogie cu distincţia dintre „natura naturans" şi „natura naturata" din filozofia medievală, el distinge „organizarea organizatoare" de cea „organizată", cu alte cuvinte, el distinge funcţiunea de structură. Structura ia naştere din interrelaţia elementelor, ea se schimbă deci cu orice mutaţie ce intervine în vreun element.

Funcţiunea prezidează însăşi schimbarea structurii, trecerea de la o structură la alta. Această funcţiune organizatoare, această *natura naturans* este un fel de program, de itinerar, nelegat de *o anumită* structură, ea comandînd tocmai trecerea de la o structură la alta.

Cunoştinţele logico-matematice constituie o nouă etapă a existenţei organizării organizatoare. Prin evoluţie, sistemul nervos, devenind organul diferenţiat al autoreglării şi al schimbului cu exteriorul, va reflecta totodată mecanismul esenţial al autoreglării. „Adaptările cognitive prelungesc

adaptările biologice în general, dar funcțiunea lor proprie este de a atinge forma de adaptare de nerealizat în domeniul organic atît prin bogăția de asimilări și acomodări, cît și prin stabilitatea și echilibrul dintre cele două funcțiuni" [6]. Funcțiunile cele mai generale ale organismului sînt deci aceleași cu funcțiunile cunoașterii, anume: organizare, conservare dinamică, asimilare și acomodare, formînd împreună adaptarea, reglări și echilibrări permanente, care înfăptuiesc sinteza dintre schimbare și conservare. Mecanismul autoreglării, prelungit, automatizat, rafinat și reflectat pe plan cognitiv, constă deci în același timp atît dintr-o tendință de autoconservare, de păstrare a structurii proprii și a restructurării pe baza păstrării identității funcționării, de mutații strict endogene, de asimilare a mediului înconjurător unor scheme prealabile, asigurînd astfel o anticipare și o permanentă corijare, cît și dintr-o acomodare permanentă a acestor scheme la obiect, dintr-o reacție permanentă față de obiect, dintr-o ajustare permanentă a schemelor anticipative și corectoare la obiect. Cu aceasta însă atingem și ultima dimensiune a acestei cărți, pe care ne-am propus s-o analizăm.

b) Chiar în *Introduction a l'épistémologie génétique* cunoștințele logico-matematice sînt privite ca un sistem de scheme de organizare a acțiunii cu dezvoltare endogenă, care asimilează obiectul schemelor proprii, dar care totodată se acomodează obiectului. Asimilarea și acomodarea sînt conceptele centrale, din totdeauna, ale sistemului lui Piaget, ele intercondiționîndu-se și existînd una prin cealaltă. Așadar, cînd vorbim de o schimbare a semnificației sistemului filozofic al lui Piaget, nu ne referim la modificări spectaculare, ci la nuanțări care ni se par totuși importante și care survin în relația asimilare-acomodare.

Astfel, în *Introduction à l'épistémologie génétique* este subliniat cu insistență rolul de simplu *suport*, de simplă *ocazie* pe care obiectul îl joacă în construirea schemelor logico-matematice. Cu toate că asimilarea și acomodarea sînt corelate, interdependente, una neexistînd decît prin cealaltă, rolul acomodării este palid pe lîngă cel hotărîtor, deținut de asimilare. Cu alte cuvinte, obiectul nu este asimilat de schemele logico-matematice, el nu îndeplinește decît un rol de mîna a doua, acela de a fi declanșatorul unor activități constructive ale subiectului. Accentul cade aici pe asimilare, urmată de acomodare ca de o simplă umbră. Ceea ce Piaget subliniază în schimb în *Biologie et connaissance*, pe baza aprofundării înrădăcinării biologice a cunoașterii și a analogiilor fecunde dintre biologic și gnoseologic, este rolul de prim rang al acomodării la obiect, la mediu, egal cu cel al asimilării, deoarece structurile cele mai endogene, cele mai conservatoare, ca cele genetice se acomodează la obiect prin copierea fenotipului de către genotip, mediul (deci obiectul), impunînd schimbări în sistemele endogene. „Cunoașterea logico-matematică — scrie în prezent Piaget —, deși derivată în izvoarele sale din coordonările generale ale acțiunii, este întotdeauna cunoașterea unui obiect, deoarece acțiunea, în mod normal, nu se exercită în vid, ci asupra obiectelor" [7].

---

[5] *Ibidem*, p. 349 — 350.
[6] *Ibidem*, p. 215.
[7] *Ibidem*, p. 382.

Ideea din citat, simplă în aparenţă, este de o importanţă filozofică decisivă şi are implicaţii vaste. Astfel, una din criticile esenţiale, fundamentale pe care Piaget le aduce filozofiei lui Gonseth este de a nu distinge între două tipuri de abstracţii: unul de tip aristotelic, care porneşte *de la obiect*, şi păstrează anumite trăsături ale acestuia (neglijînd altele), deci o abstracţie ce dă în final o *imagine* a realităţii, abstracţie ce caracterizează cunoştinţele fizice şi un alt tip de abstracţie, unul *pur subiectiv*, ce are loc exclusiv în subiect, pornit din organizarea acţiunilor — şi care duce la cunoştinţe de tip logico-matematic.

Să-mi fie permis, cu această ocazie, să mă refer la o idee exprimată în *Neoraţionalismul*, lucrare culeasă înainte de apariţia acestei ultime cărţi a lui Piaget. Într-un pasaj al acestei cărţi arătam că Piaget insistă asupra ideii că structurile logico-matematice nu derivă din cunoaşterea proprietăţilor fizice ale unui obiect oarecare, cum susţine Gonseth, că ele nu constituie o abstracţie pornită de la obiect, ci o abstracţie pornită din sînul activităţii însăşi. Dacă activitatea ar fi concepută de Piaget ca o verigă a lanţului ce leagă subiectul cu obiectul exterior, această opoziţie n-ar mai avea nici un sens. În acest caz, intercalarea activităţii ar extinde doar sfera şi modalitatea prelucrării subiective a informaţiilor *despre obiectul exterior*, ea ar deplasa hotarele întîlnirii subiectului cu obiectul, dar nu i-ar schimba semnificaţia. Accentuînd însă şi încă cu insistenţă ideea unei abstracţii de tip special, *opusă* abstracţiei care porneşte de la obiectul exterior, opunînd în permanenţă fizica matematicii şi logicii, prima în calitate de cunoştinţe *despre* obiect, iar ultimele în calitate de coordonări ale acţiunilor, devine evident, în primul rînd, că activitatea la Piaget nu constituie, pur şi simplu, o legătură între subiect şi obiect, devine evident, în al doilea rînd, că acomodările succesive ale schemelor mintale la obiect sînt concepute ca şlefuiri *post festum* ale unor cunoştinţe de origine strict subiectivă, endogenă, pentru a se putea exersa asupra obiectelor fără ca obiectul să intervină în geneza lor. Dacă obiectul exterior ar interveni în concepţia lui Piaget, prin activitatea sau prin acomodarea schemelor mentale în edificarea cunoştinţelor logico-matematice, atunci diferenţa dintre aceste cunoştinţe şi cele de fizică ar fi doar *de grad* de abstracţie, şi nu *de natura* abstracţiei; diferenţa ar fi doar în lungimea lanţului de *medieri* care uneşte subiectul cu obiectul, nu în *natura* acestei legături; diferenţa ar fi în *gradul de generalitate* al cunoştinţelor de logică şi matematică faţă de cele de tip experimental, nu însă în *natura* lor. Iar această diferenţă de natură se poate exprima, pe scurt, spunînd că natura primului tip de abstracţie este obiectivă, iar a celui de-al doilea subiectivă, primul tip abstrage caracteristici *ale obiectelor*, al doilea *ale subiectului* activ.

Or, în prezenta carte, pe lîngă afirmarea explicită a faptului că „acţiunea nu exclude obiectivitatea, ci duce la ea" [8], Piaget admite chiar — ipotetic — posibilitatea unei alte relaţii dintre matematică şi fizică decît cea preconizată de el pînă acum: „Numai că o asemenea concepţie admite, întîi, că structurile logico-matematice nu derivă numai din acţiunile subiectului asupra obiectului, ci şi din obiectele însele, deoarece experienţa fizică le-ar modifica puţin cîte puţin. Faptul este,

[8] *Ibidem*, p. 386.

bineînțeles, posibil, și atunci sistemul nostru de interpretare ar trebui remaniat destul de fundamental. Aceasta este, bineînțeles, o nenorocire, dar nu în asta constă chestiunea. Numai că atunci trebuie bine gîndite și consecințele : modificarea structurilor logico-matematice sub influența experiențelor fizice ar însemna, fără doar și poate, că nu mai există altă diferență, decît de simplu grad, între fizică și matematică, amîndouă fiind asimilate în acest caz la un mod general de cunoaștere, care ar putea fi numit atunci logico-experimental" [9].

O asemenea ipoteză admisă de Piaget *ca o posibilitate* (dar combătută pînă în prezent vehement) este, după părerea mea,consecința aprofundării analogiei dintre biologie și cunoaștere, consecința analizei autoreglărilor organice, care integrează mereu, în structurile lor proprii, răspunsuri mediate de fenotip la acțiunile mediului înconjurător și care au ca corespondent integrarea sui-generis a obiectului în cunoștințele de tip logico-matematic. Astfel, sub influența izomorfismului dintre biologie și gnoseologie și sub înrîurirea aprofundării analizei căilor ce leagă cognitivul de organic, Piaget deplasează accentele sintezei sale filozofice în direcția realismului, păstrînd antiempirismul, care-l caracterizează. El realizează o sinteză mai echilibrată decît pînă acum între aspectele exogene și cele endogene, între obiect și structurile mentale, o interdependență mai reală, o interpenetrație mai activă, mai dinamică între cei doi poli atît de greu de sintetizat coerent. Din acest motiv, mi se pare că putem vorbi de apariția, în această lucrare, a unui „plus" de realism în sistemul filozofic al lui Piaget.

[9] *Ibidem*, p. 392.

DISCUȚII

„OMUL IMAGINAR" — OBIECT AL CUNOAȘTERII ARTISTICE

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Fiecare dintre științe are un obiect al ei existent ca atare în realitatea exterioară sau interioară ființei umane, cunoașterea științifică numind tocmai modelarea conștiinței subiectului cunoscător după natura lucrului, a faptului, a situației sau a acțiunii pe care acesta o cunoaște. Științele presupun privirea obiectului cercetat din punctul de vedere al obiectului însuși (cunoașterea lui așa cum este el în realitate), străduindu-se tot timpul să excludă orice intervenție a subiectivității cercetătorului, orice atitudine sau interes individual, personal al acestuia față de obiect, tot ceea ce ar putea denatura puritatea proceselor, a relațiilor și a determinărilor specifice acestui obiect.

Studiind, de pildă, viața fluturilor, pe omul de știință îl interesează să afle că un anume fluture este așa și așa, are o anumită anatomie și fiziologie, trăiește într-un anumit mediu, are anumite manifestări, îl interesează, am putea spune, fluturele ca fluture, ca simbol al clasei de insecte din care face parte. Rezultatele acestei cunoașteri servesc acțiunilor omului asupra fluturilor, stîrpirii lor dacă sînt fluturi care mănîncă varza sau creșterii și îngrijirii lor dacă sînt fluturi de mătase etc. Spre deosebire de obiectul științei, obiectul artei nu există ca atare în realitatea exterioară artistului creator, el fiind un produs al acțiunii creatoare a acestuia.

Structurile științei sînt structuri existente pe care omul de știință le descoperă, le cunoaște; structurile artei sînt structuri create de artist, structuri originale ale conștiinței sale de sine „introduse" în obiectul exterior care poate inspira creația sa. Cînd artistul se inspiră de la un fapt din realitatea exterioară, activitatea sa de creație artistică înseamnă, în primul rînd, nu adecvarea conștiinței sale pe măsura acelui fapt exterior, nu modelarea conștiinței sale după natura specifică a acestuia, ci, din contra, adecvarea acestui fapt la subiectivitatea artistului, „infiltrarea" în el a ideilor și a sentimentelor artistului. Prin aceasta, exis-

Rev. filoz., 16, 9, p. 1253—1266, București, 1969

tența artistică a obiectului, ce poate inspira opera de artă, se identifică, devine una cu conștiința pe care artistul o are despre acel obiect sau, altfel spus, imaginea artistică a unui obiect se identifică nu cu obiectul așa cum este el în realitate, ci cu conștiința artistului despre acel obiect, conștiință a cărei expresie este imaginea artistică. Drumul de la realitatea neartistică (naturală, socială, substanțială, spirituală etc.) la opera de artă este un drum ales și mijlocit de conștiința artistului. *Dar din moment ce prin creația artistică conștiința artistului despre realitate se substituie realității, conștiința artistului despre realitate devine ea însăși obiect al operei de artă.*

Sentimentele, deliberările intime, manifestările de voință ale omului de știință rămîn indiferente operei sale științifice, nu pot fi regăsite în ea și sînt neinteresante pentru ea. Spre deosebire de savant, artistul trece toate aceste stări de spirit, care însoțesc momentul de mari tensiuni interioare al creației, în opera sa; ele pot fi regăsite acolo și sînt cerute de operă, fără ele, fără subiectivitatea artistului existența operei de artă fiind de neînchipuit. În acest sens creația artistică își devine sieși obiect; ea nu reprezintă numai un mijloc prin care un motiv, un obiect oarecare (substanțial sau ideatic) trece din realitatea neartistică în realitatea artistică a operei, ci în mare parte însăși substanța din care se construiește opera, orizontul de pasiune umană pe care opera îl cuprinde și prin care ea se deschide spre lume.

Creația artistică ca mijloc al operei, ca drum invers prin care, gîndindu-și viața reală, artistul își trăiește (imaginar) gîndirea, se confundă astfel cu substanța operei, cu obiectul, cu motivul real al acesteia, devenit prin conștiința sa de sine un „ceva" al său pe care artistul nu-l poate exprima fără să se exprime pe sine.

Astfel, în opera de artă, atît conținutul, cît și forma apar ca manifestări ale eului artistului, ale conștiinței sale de sine. Ideea că arta dă doar o formă frumoasă unor conținuturi de alt gen este adecvată, poate, doar „artei" ilustrative sau didactice. Conținutul neartistic anulează forma artistică și forma fără valoare artistică anulează conținutul artistic.

Desigur, aserțiunea este de necontestat doar dintr-o perspectivă teoretică, deoarece, din punct de vedere practic, într-o operă de artă pot intra multe elemente în forma lor naturală, neartistică, pe care cadrul general artistic al operei în care ele se află le cuprinde în el, „artistizîndu-le", făcîndu-le plastice și expresive.

Îmi îngădui să propun aici o distincție între *obiectul artei* și *obiectul artistic*. Prin *obiectul artei* să denumim acele motive, uneori interioare artistului (sentimente, idei, atitudini, stări de spirit trăite la modul real de artistul însuși), alteori exterioare lui (fenomene naturale, sociale, istorice, atitudini, idei politice, filozofice, morale religioase etc., fapte, evenimente din viața altora etc.), care, intrînd în conștiința de sine a artistului, formează elementele simbolice ale creației artistice. Obiectul artei poate fi, la fel de bine, un obiect neartistic în sine (un eveniment istoric, o întîmplare sau un sentiment oarecare, un fenomen natural etc.) sau un obiect artistic în sine (cazul operelor de artă de un anumit gen inspirate de opere de artă de alt gen : o compoziție muzicală plecînd de la o sculptură sau o pictură și invers, un film după un roman, ș. a. m. d.). Simplificînd, putem considera

că motivul de inspirație al operei de artă (mai mult sau mai puțin sesizabil, mai mult sau mai puțin destăinuit, pretins sau recunoscut de autor) reprezintă *obiectul operei de artă*, iar opera de artă însăși reprezintă *obiectul artistic*.

Se poate observa astfel, și acest lucru este foarte important pentru înțelegerea raporturilor dintre artă și realitate, că *arta se prezintă față de realitatea naturală, istorică etc. nu numai ca oglinda față de acel ceva pe care ea îl oglindește, ci că alături de realitatea neartistică arta reprezintă și ea un obiect, o lume aparte, cu implicațiile, cu valorile și determinațiile ei specifice*. Uneori obiectul artistic poate avea o „transparență" prin care să se observe un obiect real, alteori nu.

Obiectul artei devine și poate deveni obiect artistic numai prin persoana, prin activitatea individuală a artistului creator, care, după legăturile sale multiple cu anumite realități, după modalitățile de expresie la care aderă poate face ca opera de artă, să fie mai îndepărtată sau mai apropiată de acestea.

Nu realității pentru faptele sale, despre care opera poate vorbi, nu naturii pentru peisajele sale spre care opera ne poate îndrepta admirația, ci artistului trebuie să-i mulțumim mai întîi pentru frumusețea operei de artă. Realitatea a avut întotdeauna și va avea mereu, pe măsura timpului său, fapte din cele mai profunde și mai răscolitoare, bucurii și triste ți, oameni buni și răi, situații plăcute și neplăcute. Ceea ce nu există însă întotdeauna este artistul care să le exprime cu talent.Realitatea este întotdeauna o realitate ; artistul este uneori o realitate, alteori un ideal al realității.

Obiectul și condițiile artei nu-i pot impune artistului decît ceea ce el acceptă sincer să primească, decît ceea ce ele au comun cu conștiința de sine a acestuia. Atunci cînd obiectul artei nu poate „intra" în conștiința de sine a artistului ca ceva al său, artistul nu-l mai poate exprima exprimîndu-se pe sine, iar valoarea artistică (presupunînd că artistul e un artist de talent) nu mai poate fi creată.

Putem spune că, asemenea omului de știință, artistul „caută" și el în obiectul real o „esență", dar *nu o esență în sine a obiectului real ca obiect real, ci o „esență", o dimensiune umană*, pe care obiectul real ar putea s-o „ascundă" în sine, devenind simbolul ei. Cînd pleacă de la un „ceva" exterior, natural, artei îi este proprie, în general, atitudinea de a prezenta acest „ceva" nu ca „ceva", ci ca „altceva", ca „altfelul" umanizat, individualizat al „ceva-ului". *Pentru omul practic, omul de știință sau omul comun, obiectul este un obiec ; pentru artist, obiectul exterior este doar un motiv pentru crearea altui obiect (cel artistic)*. Schopenhauer spunea că „artistul ne împrumută ochii săi pentru a privi lumea". Același fluture de care aminteam nu-l mai interesează pe artist decît în măsura în care el reprezintă un prilej de metaforă, decît în măsura în care, privindu-l, ne amintim de o stare de spirit, de o aspirație umană. Dacă pe cercetătorul zoolog spuneam că îl interesează *fluturele ca fluture*, pe artist putem spune că îl interesează *fluturele ca om*.

Una este semnificația simbolului, a fotografiei și a rîndurilor scrise despre fluture într-o carte de zoologie și alta cea a fluturelui din pictura lui Ion Țuculescu, a lui Vasile Brătulescu sau din poezia parnasienilor („Acolo aș vrea să mor/ Ca un fluture pe-o floare etc. Ov. Dăpărățeanu, *Viața la țară*). Ceea ce aflăm despre fluture din opera de artă ne servește nu pentru a acționa, nu pentru a ne întoarce atenția asupra fluturelui, ci asupra omului pe care el îl simbolizează. Cînd se îndreaptă spre fenomenele

realității (substanțiale sau spirituale), arta tinde, în primul rînd, nu spre cunoașterea lor așa cum sînt (deși acest lucru nu este exclus într-o măsură mai mare sau mai mică), ci prin ele a omului, a atitudinilor umane pe care simbolul lor artistic le poate reprezenta sau sugera.

Prin știință, omul se coboară în natură și, cunoscînd-o, o supune. Această coborîre a omului, prin știință, la nivelul lucrurilor și al proceselor naturale poate însemna, de multe ori, o uitare a omenescului; cuceririle științei pot fi îndreptate uneori, nu numai în folosul omului, ci și împotriva lui. De aceea avertiza Einstein : „În mijlocul cifrelor și ecuațiilor nu uitați Omul".

Prin artă omul ridică natura la nivelul său și, umanizînd-o, și-o apropie, și-o face semenă. Dar prin această ridicare a naturii de la nivelul lucrurilor la nivelul omenescului arta poate duce la ruperea omului de realitate, poate crea iluzia unei puteri pe care omul în mod real nu o are.

Omul de știință face distincție între ipoteză și teza verificată practic, între ceea ce el își închipuie și ceea ce realitatea confirmă din această, „închipuire" a sa. Artistul prezintă, deopotrivă, ca „reale", ca „autentice" atît elementele fantastice, iluzorii, cît și elementele reale, concret-istorice, naturale introduse în opera sa.

Opera științifică vorbește pe măsura lucrurilor, cea artistică pe măsura individului uman. Fiind „umanizată", opera de artă poate fi, prin acest „om imaginar" pe care îl include și-l presupune, o sinteză a celor mai variate contradicții (concret și abstract, rațional și irațional, real și fantastic etc.), după cum omul reprezintă sinteza cea mai perfectă a contradicțiilor universului. Imaginea științifică a unui obiect îi este oferită cititorului operei științifice cu determinațiile sale indiscutabile, pe care cititorul (mă refer aici la cititorul simplu și nu la savantul care, îndoindu-se de adevărurile existente, ajunge să descopere adevăruri noi) trebuie să și le însușească cu cea mai mare exactitate. Orice abatere de la detaliile imaginii științifice este o greșeală, care-l duce pe cititor spre eșuarea acțiunilor sale, spre soluții false. Imaginea artistică nu este numai cunoscută de către iubitorul de artă, ci și creată, construită de acesta pe parcursul citirii cărții, al ascultării simfoniei, al vizionării filmului etc., deoarece, structura artistică nu are întotdeauna un analog în realitatea exterioară, naturală, ci doar în realitatea interioară spirituală a publicului artei (și abia prin aceasta ea se poate deschide spre realitate).

Concepția după care, spre deosebire de știință, care reflectă generalul în forma abstractă a legilor și a categoriilor, arta ar reflecta generalul prin forma vie, particulară, abstractul prin concret, esența prin fenomen etc. (concepție susținută și de lucrarea profesorului Marcel Breazu *Cunoașterea artistică*, Edit. Academiei, 1960), poate fi întemeiată cu referire la unele opere de artă, dar nu la fenomenul artistic în general.

În istoria artei pot fi întîlnite și opere care și-au propus să facă plastic și expresiv un anumit conținut, anumite idei politice, morale, științifice (cum se întîmplă cu arta cu scopuri inițial educative, religioase sau arta didactică, și aceste modalități au dat de multe ori adevărate capodopere ale artei universale), dar scopul artei nu este generalul, slujirea generalului în sine, a aceluiași general care intră în sfera de interes a științei. În artă, ca și în viață, nu există o prioritate a generalului față de

individual; individualul nu este un slujitor al generalului, ci însuși generalul în forma sa vie, concretă.

Dacă știința este cunoaștere a realității, arta înseamnă în primul rînd crearea unei noi realități. De aceea, creație individuală fiind, este normal ca opera de artă să aibă o formă vie, individuală, concretă.Dar a susține că arta reflectă generalul prin particular, esența prin fenomen, abstractul prin concret etc. este ca și cum, de pe poziția lui Platon sau a lui Hegel, ai susține că realitatea naturală însăși este reflectarea unei idei supreme (Binele la Platon, Ideea absolută la Hegel etc.). Relația dintre general și particular, dintre abstract și concret, dintre esență și fenomen etc. presupune existența reciprocă, una prin cealaltă, a acestor laturi contrare. De aceea, dacă sîntem îndreptățiți să spunem că „abstractul există prin concret", la fel de îndreptățiți sîntem să precizăm că și „concretul există prin abstract" etc. Doar de pe pozițiile dialecticii idealiste, care consideră primatul ideii asupra realității, se poate rămîne la formulări de genul „esența există prin fenomen", „generalul prin particular" etc. neglijînd caracterul reflexiv al relației. *Categoriile corelative există deopotrivă una prin cealaltă : generalul, esența, abstractul, logicul etc. fiind primordiale din punctul de vedere al conștiinței, particularul, concretul, fenomenul etc. din punctul de vedere al existenței.*

Cînd o teorie, cînd o „lege" estetică se dovedește neadecvată unei valori artistice, trebuie respinsă teoria respectivă, „legea" respectivă și nu valoarea artistică originală, unică. În știință, în viața comună, naturală, socială etc. se poate ca legea, generalul, esența să fie substituite fenomenului, întîmplătorului, individualului, fiindcă entitățile acestora sînt repetabile. În artă, unde operele au un caracter unic și irepetabil, nu avem dreptul să substituim „generalul" individualului, esența „fenomenului", abstractul concretului etc. *Este mai bine să renunțăm la o „lege" de două milenii a artei decît la o operă de artă valoroasă apărută într-o zi care contrazice această „lege".*

Cînd se spune că știința exprimă „ceea ce este", iar arta „ceea ce ar putea fi", nu trebuie înțeles prin acest „ceea ce ar putea fi" un grad mai înalt de evoluție pe care realitatea nu l-a atins încă și la care ea va trebui să ajungă, ci el are sens doar atunci cînd se referă de „ceea ce poate deveni" o anumită realitate, cînd este transfigurată după o anumită aspirație umană, cînd ea nu mai urmează legea propriei sale lumi de existență, ci, trecută în altă lume, în lumea artei, trăiește potrivit implicațiilor proprii acesteia. Exprimînd realitatea „așa cum ar putea fi", arta o exprimă așa cum ar putea fi ea potrivit viziunii, aspirațiilor artistului și nu pur și simplu unor legi obiective de evoluție a realității (deși nu există aici nici o contradicție). O operă de artă poate include în sine idei sociale melioriste sau științifice dar „altfelul" viziunii artistice nu se confundă cu acest meliorism social, după cum idealul artistic nu se confundă cu idealul social, deși legătura lor este, de multe ori, indiscutabilă.

Este un adevăr dintre cele mai comune acela că imaginea artistică nu se poate compara cu „imaginea naturală" a unui lucru, ca fiind mai

bună sau mai rea decît aceasta; *ea poate fi comparată numai cu alte imagini artistice sau cu un anumit ideal de artă.*

Imaginea banală sau științifică, prin care cunoaștem obiectul artei, este puternică prin generalitatea ei; cea artistică, prin care cunoaștem obiectul artistic, prin originalitatea ei. Desigur, originalitate există și în știință, dar ea este o altfel de originalitate (ea este poate numai noutate), o „originalitate" pe care timpul o distruge, o învechește, deoarece ea reprezintă o depășire a timpului existent, pe cînd originalitatea artistică reprezintă o închidere a timpului în sine de către artist, un timp interior.

Obiectul artistic include întotdeauna o prezență umană, o aspirație, o viziune individuală. În opera de artă, dacă ar fi să ne exprimăm în limbaj sartrian, am putea spune că „existența premerge esența". Înainte de toate, opera de artă este pentru public o existență în sine, ea dovedindu-se valoroasă doar în măsura în care, parcurgînd-o, o descoperim a fi existență în sine pentru noi. *Ea este ceea ce devine prin influența pe care o exercită asupra noastră, prin calitatea comunicării pe care este capabilă s-o stabilească cu noi.*

Arătam că nu este tocmai potrivit să spunem că în artă esența trăiește prin fenomen, generalul prin particular, abstractul prin concret etc., după cum este la fel de nepotrivit să considerăm că arta presupune o cunoaștere care merge de la fenomen la esență etc. Opera de artă nu-și propune să dezvăluie contemplatorului ei esențe, legi naturale, obiective (existente în afara umanului) ale lucrurilor. Arta dezvăluie, ca să folosesc o expresie a lui René Huyghe, „secretele omului" și nu „secretele naturii". Semnificațiile sociale, morale, ideologice, politice, religioase, istorice sau general-umane pe care o operă de artă le poate face posibile sînt, în general, altceva decît „esențe" ale fenomenelor care intră în fabulația ei. Arta poate oferi și idei, poate oferi și numai stări de încîntare artistică sau numai anumite cadre afective care pretind anumite idei. Luată în totalitatea ei, arta unei anumite epoci corespunde stării economice și sociale a acesteia, corespunde filozofiei, științei, moralei, ideologiei etc. ei, dar ar fi cu totul eronat să se creadă că este o simplă consecință a lor.

Dacă am pretinde cunoașterii artistice să ne poarte de la individual la general, de la fenomen la esență, atunci pretenția noastră ar distruge în cele din urmă opera de artă ca operă de artă, deoarece, odată ajunși la ideile generale ale operei, stările de sensibilitate și de gîndire individuală pe care ea le include ni s-ar părea inutile. În acest caz, imaginea artistică însăși (prin care arta se definește ca artă) ar apărea ca un impediment în calea cunoașterii obiective și precise de către artă a realității materiale sau spirituale, în calea sesizării și a înțelegerii clare a anumitor idei asupra cărora opera și-ar propune să se oprească.

Arta nu dă viața fenomenală anumitor esențe ale realității, nu reprezintă o simplă materializare sensibilă a unor idei, ci, fiind ea însăși o realitate, își are deopotrivă propriile sale fenomene și esențe.

Fenomenul real, exterior, obiectul artei intrat în conștiința de sine a artistului își poate pierde (și își pierde de cele mai multe ori) esența sa inițială de fenomen natural determinat, pentru a face loc unei „esențe" umane, proces prin care el se poate metamorfoza în obiect artistic, operă de artă. Feno-

menul real *poate deveni astfel, în ipostaza sa artistică „fenomenul" altor „esențe" decît esențele sale reale, naturale pe care le avea inițial, poate fi deci fenomenul unor esențe care nu sînt esențele sale și prin aceasta însăși discuția despre fenomen și esență în opera de artă își pierde sensul.*

La fel de bine, fenomenul real poate deveni prin imaginea sa artistică „simbolul esențial" al unor fenomene reale dintre care el nu făcea parte în realitate, poate deveni din fenomen „esență". Pentru că ideea aceasta este, poate, mai greu de înțeles, s-o exemplificăm prin același fluture de la început (atît de prezent în pictura contemporană). Fluturele (un fenomen individual) din realitate, trecut pe pînza pictorului, devine un *simbol esențial* al diverselor aspirații individuale, fenomenale (omenești) de ridicare deasupra greutăților vieții, de zbor, de frumusețe etc., cărora în existența sa reală de fenomen al naturii le este cu desăvîrșire străin și indiferent. „Fenomenul" și „esența" obiectului artistic pot să urmeze sau să nu urmeze (de la un artist la altul, de la un gen de artă la altul etc.) fenomenul și esența obiectului artei care l-a inspirat. În unele genuri de artă (muzică, arhitectură, în arta nonfigurativă și în cea abstracționistă de pildă) i se pretinde contemplatorului, din contra, să meargă *nu de la concret la abstract, ci de la abstract la concret, nu să desprindă ideea din lucruri și fapte, ci să găsească fapte și lucruri prin care ideea operei de artă s-ar putea materializa, exemplifica,* „introduce" în realitate. Contemplarea oricărei opere de artă prin corespondența, prin regăsirea de sine a „omului real" în operă presupune o reducere a acesteia la o experiență de viață fenomenală, la un univers spiritual individual.

A absolutiza principiul ascensiunii cunoașterii artistice de la fenomen la esență, de la particular la general înseamnă, pe d eo parte, a respinge dreptul la artă a unei mari părți din operele pe care istoria artei le cunoaște, iar pe de altă parte a socoti că arta tinde spre știință, ambele atitudini fiind la fel de unilaterale, de înguste și de neadecvate artei. Starea existențială, obișnuită a ideii nu este starea ei teoretică, ci starea ei sensibilizată, starea teoretică fiind doar o abstractizare, o simplificare logic-necesară a acesteia. Arta nu este ceva care urmează filozofiei, religiei, științelor etc. pentru a da o formă frumoasă legilor, esențelor, ideilor etc. acestora, ci, din contra, ea le premerge de multe ori în timp sau coexistă cu ele într-o unitate organică (ceea ce nu exclude, desigur, posibilitatea artei de a se „inspira" din ele).

Într-o operă de artă se pot afla idei filozofice, dar scopul artei nu este acela de a se transforma în filozofie, după cum filozofia poate folosi imagini artistice fără ca aceste imagini să constituie pentru ea un scop.

Platon considera frumosul ca unitate în varietate, ca unitate a ideii cu sensibilul. Fenomenul artistic s-a lăsat analizat multe veacuri prin prisma acestei concepții, dar această concepție (deosebit de răspîndită și astăzi) reprezintă un punct de vedere unilateral și neadecvat artei. Fiind forma cea mai completă și mai universală de exprimare a omului, artei i se potrivește numai o concepție care pleacă de la studiul fenomenului artistic, real, singura adecvată analizei, studierii și aprecierii operei de artă. Amintita concepție despre frumos ca „unitate în varietate", ca „unitate a ideii cu sensibilul", care pleacă de la Platon și tronează aproape universal în istoria esteticii, este neîntemeiată sau, folosind un termen mai tare, falsă. *Ceea ce dă unitate*

diversității în opera de artă nu este ideea, ci imaginea artistică, diversitatea operei de artă fiind deopotrivă sensibilă și ideatică, de unde și posibilitatea ei de a avea semnificații diverse și de a se preta la interpretări diverse. Esența operei de artă nu este ideea ei, ci imaginea artistică pe care o oferă și care este o exprimare a talentului artistului, o expresie a conștiinței sale de sine. Doar „imaginea artistică" este cea care realizează sinteza dintre conținuturile umane semnificative și valorile formale ale operei de artă, doar prin ea obiectul artei poate apărea ca obiect artistic.

O operă de artă fără o „idee" poate fi găsită, o operă de artă fără „materie sensibilă" poate fi presupusă, dar o operă de artă care să nu cuprindă o „imagine artistică" este un lucru imposibil.

Ceea ce opera de artă ascunde nu este nici o idee abstractă, nici un principiu teoretic, ci acel „om imaginar", simbolul unei viziuni, al unei aspirații, al unei atitudini umane care, după modul în care o considerăm, poate fi mai esențială sau mai neesențială, mai abstractă sau mai concretă, mai teoretică sau mai sensibilă, dar întotdeauna referitoare la om. Există unii iubitori de artă sensibili la idei și alții care-și fac idei din sentimente.

Definirea artei ca „formă de cunoaștere a realității prin imagini sensibile" poate fi justificată doar ca o definire a unei anumite arte, rămînînd îngustă, unilaterală în raport cu ansamblul valorilor pe care istoria artei le cuprinde. Ea introduce criterii valorice de distincție între modalitățile de expresie figurative și cele nefigurative, între liric și epic etc.

Revin încă o dată asupra ideii că, pentru a transfigura un „obiect al artei" într-un „obiect artistic", artistul „introduce" întotdeauna (prin talentul, experiența de viață, cultura sa etc.) în acest motiv real al creației sale (natural, istoric, social, psihologic, filozofic etc.) o dimensiune umană, o manifestare ideală a propriei sale personalități, un „om imaginar". Dacă ar fi să dau o definiție a adevărului artistic, aș spune că el reprezintă tocmai o regăsire (la modul afirmativ sau negativ, al amintirii sau al aspirației) a „omului real" (publicul) în „omul imaginar" al operei de artă.

Spre deosebire de adevărul simbolului științific, adevărul imaginii artistice nu se mai „verifică" prin confruntarea acesteia cu modelul său inițial din realitate, chiar dacă în unele domenii ale artei această „verificare" prin similitudine pare posibilă, ci prin modul în care are loc comunicarea sensibilă și intelectuală între „omul imaginar" al operei și „omul real" al vieții cu istoria sa, cu timpul și locul său, cu condițiile de viață și idealurile sale etc. Definit în felul acesta, adevărul artistic rămîne o dimensiune intrinsecă a oricărei opere de artă, fie că este vorba de o operă de literatură epică sau de arhitectură, fie de o simfonie sau de un portret executat în manieră clasică, fie că personajele operei sînt personaje care au existat ca atare sau personaje fantastice, că opera de artă este una figurativă sau una nonfigurativă etc.

Pentru o înțelegere clară a raportului dintre artă și realitatea naturală, istorică, psihologică, socială, reică sau ideatică, se cere făcută o distincție între adevărul artistic (definit mai înainte) și *veridicitatea operei de artă* (adică gradul de compatibilitate al imaginii artistice a unui fapt cu imaginea comună, științifică, reală, inițială a acestuia).

O operă de artă fără adevăr artistic este imposibilă. O operă fără veridicitate este posibilă, fără ca prin acest fapt în sine (în cazul în care este

o operă valoroasă) funcționalitatea sa socială, morală, politică etc. să aibă vreo pierdere sau vreun cîștig.

(Este, de obicei, nepotrivit să discutăm despre veridicitate în arhitectură, muzică etc.), pe cînd adevărul artistic este o dterminantă fundamentală, existențială a artei dintotdeauna și de pretutindeni.

Cu această distincție în gînd putem observa cît de neîntemeiate sînt ideile despre o așa-zisă „dispariție a artei" prin înlocuirea ei de către știință. Dacă arta ar fi numai „veridicitate", numai reflectare veridică a unor realități date, atunci discuția despre „dispariția" ei ar putea fi justificată teoretic, deoarece ea s-ar afla pe același plan și în aceeași poziție față de realitate ca și știința și deci ar putea fi substituită prin aceasta. Or, după cum se poate vedea, caracteristica veridicității (prin care arta se apropie de științele naturii, de științele sociale, de istorie etc.) nu este o dimensiune care să fundamenteze arta, o dimensiune existențială, originară a acesteia. Adevărul artistic neputînd fi substituit prin alte adevăruri, înseamnă că nici arta nu poate fi substituită prin alte forme de manifestare a spiritualității omenești. Dacă arta îi cere ceva artistului individual, dacă ea îi poate impune ceva creației sale, acesta este adevărul artistic, pe care orice operă de artă îl pretinde.

Dar această pretenție nu este de loc mică, deoarece, cerîndu-i adevăr artistic, opera de artă îi cere artistului întreagă ființa sa, întreagă conștiința sa de sine. E aici un imens paradox al „altruismului" : pe de o parte arta îi permite artistului orice, pe de alta ea îi pretinde întreaga lui ființă. Analizată teoretic, legenda *Meșterului Manole* relevă o profundă înțelegere a raportului dintre artist și opera sa, a pretenției operei ca artistul care o creează „să se zidească" în ea, „să se închidă" în ea pentru a-i da temeinicie în timp și în frumusețe. Zidirea Anei de către Meșterul Manole este o zidire de sine, o cedare, o „includere" de către artist în opera sa a propriei sale vieți.

Creația artistică pretinde un om în stare să-și sacrifice ființa sa (imaginară) pentru a-i da operei viață și personalitate. Și acest om este artistul. Ființa sa spirituală e aceea care dă substanță operei, nu trăinicia pietrelor, nu înălțimea schelelor, nu ceilalți „nouă meșteri mari/calfe și zidari", ca să vorbim cu cuvintele legendei. Cei care trăiesc alături de artist se declară și ei în stare să-și zidească viața între zidurile artei, să se sacrifice pentru artă, dar cea care apare prima în zori, cea care înfruntă ploile și vîntul și cea care este sacrificată este întotdeauna viața artistului, iubirea lui, Ana. Putînd introduce oriunde un „om imaginar", întreg universul material și spiritual, tot ceea ce există poate constitui pentru artist motivul unei opere artistice. În infinitatea problematicii lor, toate științele sînt limitate istoric doar la anumite domenii mai mari sau mai mici de cercetare, dincolo de care își pierd puterea de pătrundere și explicare. Unele forme de manifestare a spiritualității omenești, ca matematica, filozofia, religia, se vor universale, par a putea pătrunde, a explica și a exprima (într-un fel sau altul) orice domeniu al universului însuflețit sau neînsuflețit, substanțial sau spiritual. Dar puterea lor de cuprindere a totalității este mult redusă față de cea a artei. Filozofia se vrea universală, dar „lumea neesențialului", lumea întîmplărilor, a contingențelor nedevenite idei esențiale, îi rămîne străină.

Religia se vrea universală (mă refer aici la religie în genere, nu la o anumită religie) dar pentru lumea ateilor ea nu există ca religie. Matematica se vrea universală, dar din șapte gînduri rele, oricît ai scădea alte șapte gînduri rele, tot nu ajungi să sari într-un picior de bucurie. Istoria omenirii e plină de războaie religioase, în sînul religiei diferite credințe se luptă, se învrăjbesc între ele. Religia îi iubește pe credincioși și îi blamează pe atei; dreptul îi apără pe cei drepți, iar pe cei nedrepți îi pedepsește; morala ne desparte și ea în oameni buni și oameni răi, incorecți; ea îi onorează ca valori morale pe cei buni și îi critică, îi dezonorează, pe cei răi etc. Științele rămîn inaccesibile marii majorități a oamenilor fără o instrucție specială. Fiecare dintre acestea pune granițe între oameni, îi „desparte" în grupuri care de obicei nu se înțeleg între ele: cei buni și cei răi, cei drepți și cei nedrepți, cei tari și cei slabi, cei instruiți și cei neinstruiți, cei progresiști și cei reacționari, cei atei și cei credincioși etc.

Desigur, fără aceste distincții, evoluția progresivă a societății umane n-ar fi posibilă, n-ar fi posibilă selecția valorilor autentic umane, creșterea puterii omului asupra lumii înconjurătoare și asupra lui însuși.

Dincolo, însă, de toate aceste dimensiuni care despart personalitățile omenești, care împart oamenii în valori și nonvalori, există o valoare care poate încorona ființa oricărui om (indiferent de calitatea celorlalte laturi ale personalității sale), valoarea artistică.

Așa cum pe plan natural toți oamenii sîntem uniți prin condiția noastră biologică de ființe omenești, sîntem egali în fața naturii și datori ei cu o naștere și o moarte indiferent de valoarea noastră socială, de rangul și capacitatea noastră, de calitățile și defectele noastre, tot așa din punctul de vedere al artei sîntem inițial cu toții egali, avem cu toții aceleași posibilități de a inspira prin viața și personalitatea noastră (indiferent de calitatea acestora) o valoare artistică, o operă de artă, fiindcă *artistul poate pune după voie caratele esteticului, ale expresivității și pe cel bun și pe cel rău, și pe cel sărac și pe cel bogat, și pe cel slab și pe cel puternic... Dintre toți creatorii de valori, singur artistul are această posibilitate. Tot ceea ce există poate deveni expresiv, poate deveni artistic indiferent de condiția reală a existenței sale.*

Gîndiți-vă care prelat, care moralist sau jurist, cu mijloacele specifice profesiunii lor, ar fi putut acorda acelei ființe degradate a lupanarelor pariziene, din vremea celui de al III-lea Imperiu, care a fost „Mimi cea parșivă" aura unei valori?! Pentru aceasta trebuia să existe pictorul Toulouse-Lautrec, care cu mijloacele artei sale a ridicat-o pe „Mimi cea parșivă" lîngă „madona-dumnezeie" a lui Rafael. Căci dincolo de haosul, de neantul moral și religios care le departe, amîndouă au ceva comun: frumusețea, expresivitatea artistică dobîndită prin talentul creatorilor lor.

Această posibilitate a oamenilor de a apărea în fața artei ca motive demne de inspirație indiferent de condiția lor socială nu este decît o manifestare la nivelul existențelor omenești a legilor (să le spunem așa pentru a sublinia valabilitatea generală a relațiilor dintre artist și realitate) potrivit cărora valoarea și originalitatea obiectului artistic nu sînt date de valoarea în sine a motivului lor real, a obiectului artei, ci de personalitatea, de talentul artistului.

În măsura în care el dă valoare artistică, din punct de vedere artistic, (deci nu moral, nu social, nu științific etc.), artistului îi rămîne indiferentă valoarea neartistică, naturală a obiectului exterior de la care se poate inspira opera sa. Atunci cînd artistul pleacă de la un asemenea motiv, motivul exterior al creației sale apare nu ca necesar, ci ca întîmplător față de opera de artă, care ar fi putut foarte bine să se inspire de la alt fapt asemănător. Pentru că poate substitui imaginația sa realității și poate substitui sentimentul său în fața faptului real existenței faptului real ca atare (fără ca prin aceasta valoarea artistică a creației sale să sufere vreo creștere sau vreo descreștere) dintre toți creatorii de valori artistul, ca artist, are cea mai mare independență față de realitate (deși este mereu legat de aceasta prin ipostaza socială a personalității sale, prin mijloacele materiale pe care arta sa le pretinde, prin lumea valorilor umane în care trăiește și pe care, declarat sau nedeclarat, le slujește prin arta sa).

„Egoismul" artistului de a strînge totul la sine, de a face din obiectele reale obiecte ale sale este un ... „egoism" altruist, căci el este îndreptat nu direct spre conservarea sa ca persoană individuală, ci spre crearea unei valori sociale, creație care uneori poate ridica social persoana individuală a artistului, alteori o poate distruge (social prin neacceptarea, prin respingerea operei de către contemporanii săi sau biologic prin eforturile pretinse de munca de creație). Spre deosebire de carierist, care riscă orice pentru a ajunge „cineva", creatorul de geniu pune totul în joc pentru a face „ceva", pentru a crea „ceva". Carieristul acționează gîndindu-se mereu la sine ; artistul creează uitîndu-se pe sine : „Doar acela are vocație care în momentul creației se uită pe sine" (Titu Maiorescu).

Valoarea unei opere de artă nu este legată de gradul în care artistul „deformează" formele naturale ale realității sau le „respectă", ci înainte de toate de modul în care el își face din această realitate o expresie a conștiinței sale de sine. Această idee este fundamentală pentru înțelegerea modalității în care arta este, mai ales o formă a conștiinței individuale de sine, spre deosebire de științele umanistice sau științele naturii, care sînt forme ale conștiinței sociale, justificate prin existența, prin manifestările reale ale obiectului lor, indiferent de voința și de aspirațiile indivizilor. Opera de știință se justifică prin existența și prin manifestările reale ale obiectului ei.

Neavînd întotdeauna un corespondent structural prin care să se justifice în realitatea exterioară, opera de artă nu-și poate dovedi adevărul decît prin asentimentul publicului, prin regăsirea pe sine a „omului real" al vieții în „omul imaginar" pe care opera îl include. În opera științifică, omul regăsește relațiile naturale ale lucrurilor ; în opera de artă, el regăsește propriile sale relații. Adecvîndu-și *obiectul artei* (realitatea) propriei sale personalități, artistul (*subiectul artei*) o trăiește ca pe o realitate interioară a sa și astfel, exprimînd-o, se exprimă pe sine. *În acest fel, în dialectica procesului de creație artistică, subiectul artei* (*artistul*) *„distruge" obiectul artei* (*realitatea*), *devenindu-și sieși obiect.*

Științele naturii ne dau puterile necesare cunoașterii, stăpînirii și transformării naturii ; științele sociale se străduiesc să facă același lucru în domeniul social. Fiecare dintre ele sînt legate de anumite forțe existente ca atare în realitatea naturală sau socială, forțe care prin cunoaștere pot fi stăpînite și orientate într-un anumit sens.

Forța artei nu este însă o forță anumită pe care realitatea să i-o poată oferi ca atare omului, ci o forță imaginară, provenită din proiecția ideală a personalității, a vieții artistului în opera de artă. Deși opera de artă poate fi și un îndreptar pentru o anumită acțiune reală, forța artei nu constă în mijloacele concrete pe care ea le propune pentru un anumit ideal, ci, în primul rînd în sentimentul idealului pe care ea îl poate insufla.

Arta este „puternică" nu pentru că ar putea fi legată doar de o acțiune anume, pentru că ar putea susține un „ceva" anume, ci, din contra, prin faptul, că nefiind obligată, prin specificul ei, să înarmeze cu o forță anume, ea poate poseda orice forță și, pentru că nu poate face nimic, ea poate face orice. Pentru că nu este obligată să fie numai alături de știință, ea poate fi alături de știință, dar și fără ea ; pentru că nu este obligată să fie alături de religie, ea poate fi și alături de religie și împotriva ei, și alături de o anumită realitate și alături de altă realitate sau împotriva ei etc., Artistul poate muta după voie cerul pe pămînt și pămîntul în cer, poate împărți sau despărți totul după voie, poate împărți puteri și lua puteri, poate schimba natura reală a lucrurilor, după propria sa fantezie și sensibilitate. *Singurul domeniu al posibiltiăților nelimitate ale omului este lumea imaginară a artei.* Și dacă în artă totul este posibil, atunci artistul este un Dumnezeu, (fiindcă în lumea imaginației sale artistul este la fel de atotputernic ca și Dumnezeul legendei biblice). Așa cum religia nu poate privi nici un lucru fără ca acesta să aibă implicat în sine pe Dumnezeu și să trimită gîndurile celui care-l privește, la Dumnezeu, tot așa arta nu poate primi în lumea sa nici un lucru și nu poate concepe nimic fără o prezență a omului în el și fără o dependență a acestuia de om. Cîntectul păsărilor este frumos, dar, dacă îl reasculți pe o bandă de magnetofon, chiar fără să fi un specialist, îți dai seama că îi lipsește ceva pentru a fi o operă de artă. Și, la fel, fotografiei unui celest peisaj natural simți că undeva îi lipsește ceva pentru a o considera alături de o pictură. Multe dintre aceste pesisaje sau sonorități ale naturii pot depăși infinit în frumusețe o operă de artă corespunzătoare lor, pot copleși ochiul și auzul omenesc, dar ele nu pot fi artistice, fiindcă nu includ în ele însele un „om imaginar", o prezență, o viziune, o aspirație umană. Ele pot declanșa sentimentul frumosului, al sublimului, al melodismului, al armoniei etc., dar nu includ în ele însele acest sentiment așa cum îl include opera de artă, fiindcă *ele reprezintă un produs al naturii, o „exprimare" a naturii prin natura însăși și nu o exprimare a naturii prin exprimarea de sine, a unui om. Ele au o expresivitate general-naturală, nu o expresivitate originală, artistică, unică și irepetabilă.*

Frumosul natural apare, poate, mai întîi ca o descoperire a omului, frumosul artistic ca o creație a lui. Dar însuși frumosul natural nu este o descoperire oarecare, ci o „descoperire" creatoare a omului. Soarele răsare pentru toți și pentru toți este înstelat cerul, dar ele sînt frumoase doar pentru acei care, lăsîndu-se cuprinși de ele, le înnobilează cu propriile lor sentimente și aspirații, le dau sensuri prin care le leagă de propria lor viață, de aspirația lor spre frumusețe. „Simțim natura estetic pentru că o însuflețim" (Novalis). Trăirea frumosului natural înseamnă o contopire cu natura, dar această contopire nu pare a fi una care nu mai implică rațiunea contemplatorului, cum susține, de pildă, estetica psihologistă a lui Dilthey, ci din contra, una deliberativă, care presupune conștiința de sine a indivi-

dului, autonomia sa, lucru dovedit prin faptul că omul trăiește diferit același frumos natural, potrivit stărilor sale de spirit și dispozițiilor sale sufletești, potrivit situațiilor în care se află etc.

Frumosul natural este o creație a omului în sînul naturii; frumosul artistic o creație a omului în cadrul culturii.

Asemenea frumosului artistic, frumosul natural nu există nici el decît prin oameni cu imaginație, cu sensibilități artistice. În acest sens, ca și frumosul artistic, frumosul natural e o creație omenească.

Natura, lumea existențială a frumosului natural este o realitate care evoluează prin sine însăși; cultura, realitatea de existență a frumosului artistic, nu poate evolua decît prin evoluția societății omenești. Dar evoluția socială, culturală a omului schimbă atît capacitatea cît și calitatea imaginației și a sensibilității omului și astfel frumosul natural „evoluează" și el în timp. Asemenea omului din alte societăți și istorii, omul modern se regăsește prin aspirațiile sale în natură, dar, din moment ce aspirațiile lui reprezintă timpul lui, înseamnă că și această „regăsire" e mereu alta în raport cu ființarea în timp a personalității umane.

Faptul că frumosul natural, ca și frumosul artistic, numește aceeași regăsire de sine a omului în obiectul contemplării sale artistice (de o parte fenomenul natural, de alta opera de artă) poate fi observat și din modul în care au evoluat odată cu evoluția societății și a artei sentimentele omului față de natură, față de lumea și modul în care trăiește, de a le găsi acestora semnificații în raport nu numai cu fizionomia, cu viziunile și cu aspirațiile sale intime, dar și cu cultura sa, cu civilizația sa. Formînd un privitor artistic nou, arta formează și o nouă frumusețe naturală. Poate că în acest sens este bine să ne amintim cunoscutele cuvinte ale lui Charles Lalo din a sa *Introducere în estetică* (1912) : „Nu arta este frumoasă pentru că imită natura ..., ci natura e frumoasă în măsura în care conține artă".

Obiectele naturale nu pot avea decît o frumusețe naturală și o expresivitate naturală. Există, de bună seamă, minuni în natură, minuni ale vîntului și ale apei care rod piatra, dîndu-i forme dintre cele mai neașteptate, minuni ale crengilor care cresc și se răsucesc după modelul trupului uman sau animal, minuni ale pădurilor care cîntă și ale petalelor de flori. Dar și aici trecerea obiectelor frumoase din natură în artă este opera unui individ care știe să vadă în ele acel „ceva" pe care alții n-au putut să-l observe, prin sensibilitatea lor comună a frumosului, sau să-i dea expresie artistică cultă, care găsește simbolul uman cel mai adecvat pe care obiectul natural ar putea să-l reprezinte, care știe să se mire asemenea bardului din Mircești în fața unor întîmplări naturale pe lîngă care noi ceilați trecem fără a le da vreo semnificație artistică („Ah, Doamne, uite-un flutur/Care-n văzduh se pierde/Pe cîmpul încă umed/Un fir de iarbă verde... etc.).

Einstein, glumind, spunea că anumiți oameni știu ceea ce este posibil și ceea ce este imposibil despre un anumit lucru, dar iată că apare unul care nu știe ce se poate și ce nu se poate și încearcă imposibilul și uneori reușește imposibilul: acesta este savantul.

Fără a glumi, aș putea spune că artistul original este unul care, spre deosebire de oamenii comuni, „nu știe" ce este frumos și astfel „descoperă" frumosul.

Imaginea artistică a unui lucru presupune antropomorfizarea lui, „includerea" în el a unei dimensiuni umane, dar nu în cadrul unei viziuni generale, ci în cadrul unei viziuni originale, individualizate asupra acestuia (mă refer, desigur, la operele de artă care fac posibilă compararea lor cu anumite aspecte ale realității sociale, naturale, teoretice etc.).

Prin aceasta viziunea artistică a lucrului dobîndește o personalitate proprie și nu mai poate fi considerată doar o simplă „denaturare" a imaginii sale comune, științifice etc. Viziunea generală, comună care însoțește un lucru nu poate fi „distrusă" (și prin această „distrugere" lucrul respectiv trecut în lumea artei) decît printr-o viziune individuală, originală, cea a talentului artistului. Spre deosebire de religie, de morală, de politică, de drept, de științele naturii etc., în artă individualul este mai puternic decît generalul, irepetabilul decît repetabilul, unicul decît multiplul etc.

Arta este singurul domeniu în care individualul poate învinge în mod întemeiat generalul. De aceea în lumea imaginară a artei omul poate învinge întotdeauna (dacă vrea artistul) natura. Întîlnim în viața noastră de toate zilele întîmplări, scene care prin fervoarea dramatismului sau comicului lor, prin spectaculozitatea sau tragicul lor depășesc orice piesă de teatru sau orice film. Înregistrați din nou aceste fapte pe banda de magnetofon sau cu ochiul rece al aparatului de filmat fără a le selecta, fără a le organiza într-un anumit mod, revedeți-le sau reascultați-le. Petrecîndu-se în societate, fiind relații între oameni, ele includ prezențe, aspirații, sentimente omenești, dar parcă din nou le lipsește ceva pentru a putea fi considerate opere de artă. Acest ceva este *prezența umană a unui anumit om*, viziunea, aspirația unei anumite persoane asupra lor.

Ele sînt produse ale relațiilor sociale, exprimări ale societății prin societatea însăși (într-un aspect oarecare al ei) și nu exprimări ale societății prin exprimarea de sine a unui individ, artistul. Ele pot avea un conținut extrem de interesant, de inedit, dar expresivitatea lor este o expresivitate general-socială, și nu una originală, individuală.

Reprezentînd existența ideală a propriului său creator, fiind o exprimare a conștiinței sale de sine, opera de artă poate cuprinde în ea cunoștințe dintre cele mai felurite, dar numai cele ce intră în orizontul acestui „om imaginar" pe care opera îl cuprinde numesc valoarea ei de cunoaștere artistică.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Etica marxistă : idei şi probleme

Dicţionarele şi enciclopediile au constituit întotdeauna un indice de maturitate în dezvoltarea unei culturi. Şi sîntem abia la începutul acestei dificile munci de sinteză, care presupune nu numai o maximă concentrare şi rigoare ştiinţifică, interpretarea marxistă a unor vaste domenii culturale (ştiinţifice, filozofice, artistice), dar şi capacitatea de a privi diverse acte şi produse ale spiritului uman din unghiul de vedere al istoriei şi problemelor poporului român.

Literatura de referinţă s-a îmbogăţit în acest an cu o lucrare nouă, intitulată *Dicţionar de etică pentru tineret*, a cărei apariţie trebuie salutată ca avînd o dublă semnificaţie : pe de o parte, ea se înscrie pe linia eforturilor şi iniţiativelor româneşti de a afirma în conştiinţa contemporaneităţii problemele tinerei generaţii şi de a ridica tineretul însuşi prin toate mijloacele materiale şi instructiv-educative la nivelul celor mai înaintate şi mobilizatoare idealuri ale epocii noastre ; pe de altă parte, ea marchează un stadiu evoluat al gîndirii etice din ţara noastră.

După cum se ştie, în ansamblul factorilor subiectivi care acţionează cu o pondere crescîndă în marea epopee a construcţiei socialismului, *conştiinţa morală* ocupă un loc central tocmai pentru că ea implică responsabilitatea socială şi formarea omului ca personalitate demiurgică. Era deci firesc, aşa cum atrag atenţia documentele de partid, inclusiv documentele Congresului al X-lea al partidului, ca problemele umanismului, ale eticii şi dezvoltării personalităţii să constituie teme prioritare de investigaţie şi dezbatere ştiinţifică. Dicţionarul menţionat apare, aşadar, într-un climat rodnic şi de largi perspective pentru disciplina eticii, caracterizat prin elaborarea şi perfecţionarea, de la an la an, a unor cursuri de etică, prin iniţierea la Editura ştiinţifică a colecţiei *Mica bibliotecă etică*, sub îngrijirea lui Niculae Bellu (în cadrul ei au apărut deja *Sociologie şi etică* de Traian Herseni, *Existenţialismul francez şi problemele eticii* de Dumitru Ghişe, *Etica cercetării ştiinţifice* de Victor Săhleanu, *Axiologie şi etică* de N. Kallos şi A. Roth, *Normă etică şi activitate normată* de Pavel Apostol, *Datoria etică* de I. Grigoraş, *Etica medicală* de G. Brătescu, *Etica neotomistă* de L. Miroş), prin elaborarea unor lucrări ca : *Etica muncii şi modul de viaţă* de Gh. Berescu, *Atitudinea morală şi stimulentele materiale*, de Vasile Popescu şi volumul colectiv *Idealul moral şi tînăra generaţie* (sub red. N. Bellu), lucrări în parte şi rodul unor investigaţii sociologice concrete, prin publicarea unui mare număr de studii şi articole în presa filozofică şi culturală, prin organizarea de dezbateri, colocvii, simpozioane în problemele moralei şi ale tineretului.

Se poate spune deci că etica a dobîndit o înaltă conştiinţă de sine, despre locul şi

Rev. filoz., **16**, *10*, p. 1267 – 1275, Bucureşti, 1969

rosturile sale într-o societate socialistă angajată într-un proces de adînci prefaceri şi dezvoltare multilaterală.

Colectivul care a elaborat acest dicţionar * s-a aflat în faţa unor probleme extrem de dificile, care rezultă nu numai din puţinătatea unor lucrări de acest fel, dar şi din împrejurarea că circumscrierea fenomenelor morale este anevoioasă, date fiind polivalenţa acestor fenomene, inserţia lor în toate sferele vieţii sociale şi ale comportării umane. În cea mai mare măsură, ei au izbutit să depăşească aceste dificultăţi, deoarece au ştiut să se ferească (deşi nu totdeauna) de două capcane : aceea de a restrînge fenomenul etic la entităţile sale aşa-zis ,,pure'' şi aceea de a dizolva noţiunile morale în complexul noţional al altor discipline sociale. *Dicţionarul de etică pentru tineret* are meritul de a fixa prin cei aproape 900 de termeni pe care-i defineşte şi-i explică aria de răspîndire, modalităţile şi nivelurile fenomenului moral, întrepătrunderile şi implicaţiile sale.

În planul *reflecţiei etice*, dicţionarul cuprinde principalii termeni ce desemnează *istoria eticii* şi *categoriile sale fundamentale*. Se ţine seama şi de faptul că realitatea morală, mai pregnant, poate, decît oricare altă realitate social-umană, este supusă unui proces de dedublare dialectică în valori pozitive şi valori negative. Conceptul moral fundamental este, firesc, acela de *bine*, antonimul său fiind *răul*. Sînt categorii polare, contradictorii (ca structură şi mişcare) privite în istoricitatea şi caracterul lor social, menţionîndu-se totodată valoarea lor cognitivă în raport cu universul spiritual al oamenilor unei epoci, societăţi, clase, naţiuni. Dar tocmai pentru că ele alcătuiesc un sistem de referinţă (explicit sau implicit) pentru toate celelalte concepte ale moralităţii, cititorul regretă că aceste categorii nu s-au bucurat de o tratare mai amplă (din care să rezulte, pe de o parte, specificul moral al acestor categorii în raport cu alte categorii fundamentale ale spiritului uman — adevărul, frumosul, utilul —, iar pe de altă parte locul lor specific într-un sistem de categorii morale) şi de o descifrare mai atentă a ceea ce este general-uman în raport cu ceea ce reprezintă determinare concret-istorică, aşa cum s-a procedat cu alte categorii.

Din arsenalul categorial al eticii sînt precizaţi numeroşi alţi termeni, cum ar fi : *principii morale* (privite ca o componentă normativă a conştiinţei morale) ; *cod moral* ; *valoare morală* (calităţi ale actelor, gîndurilor, sentimentelor şi comportărilor umane, care servesc de criterii ale aprecierii morale şi care pot fi general-valabile pentru toate sferele vieţii sociale sau specifice unora dintre ele) ; *ideal moral* ; *model* ; *normă morală* ; *relaţii morale* (totalitatea raporturilor în care intră oamenii ca subiecţi morali, ca agenţi conştienţi ai activităţii morale) ; *datorie morală* ; *dreptate* (asociată cu *justiţie, echitate* —) noţiune de bază a conştiinţei morale, criteriu de apreciere a faptelor umane, a instituţiilor şi raporturilor sociale, incluzînd raportul dintre *rolul* şi *poziţia* oamenilor, dintre *faptă* şi *răsplată*, dintre *vină* şi *pedeapsă*, dintre *merit* şi *recompensă*, dintre *drepturi* şi *datorii*) ; *înstrăinare* ; *apreciere* (*judecată*) *morală* ; *calităţi morale* ; *personalitate, individualitate* şi *personalitate morală* ; *dezvoltarea multilaterală a personalităţii* ; *caracter* ; *libertate morală* ; *responsabilitate morală* ; *condiţie morală, condiţie umană, conflict moral* ; *scop, scop în sine, scop şi mijloc* ; *fericire* ş.a. De remarcat o izbutită, cuprinzătoare definiţie a *progresului moral* : ,,Conţinutul progresului moral se poate defini, în linii esenţiale, prin nivelul de umanizare a interacţiunii, ciocnirii şi rezolvării contradicţiilor dintre bine şi rău, a raportului dintre individ şi societate ; prin gradul de lărgire a posibilităţilor obiective pentru o alegere moral-pozitivă în comportare şi prin dezvoltarea conştiinţei morale şi sporirea bogăţiei emoţional-morale a personalităţii, prin eficienţa normelor, acceptarea şi observarea lor liberă, care se traduce în creşterea rolului şi responsabili-

* Colectivul de cadre universitare şi cercetători ştiinţifici care a elaborat lucrarea a fost alcătuit din Alexandru Bădulescu, Gheorghe Berescu, Ion Biberi, Maria Costiner, Marin Diaconu, Florin Georgescu, Fred Mahler, Gheorghe Neacşu, Paul Popescu-Neveanu, Stelian Stoica, Aurelian Tache, Ovidiu Trăsnea, Cătălin Zamfir. Coordonarea întregului volum aparţine conf. dr. Ovidiu Trăsnea, iar coordonarea lexicografică este semnată de Luiza Seche.

tății fiecărui om în toate sferele vieții sociale și individuale" (p. 373).

Dicționarul cuprinde termeni care reflectă atît diferențierea eticii ca disciplină teoretică despre fenomenele morale în societatea contemporană, etica *profesională*, *deontologie* etc., cît și varietatea și opoziția diferitelor concepții sau sisteme etice : *cinismul* ; *stoicismul* ; *emotivismul* ; *epicureismul* ; *evoluționismul* ; *existențialismul* ; *finalismul moral* ; *freudismul* ; *intuitivismul* ; *pragmatismul* ; *iraționalismul* ; *neotomismul* ; *scepticismul*.

Un loc de seamă ocupă în dicționar termenii care se referă la *morala religioasă*, precum și la opusul său — *ateismul*, cu toate implicațiile sale morale. Sînt subliniate atît diferențierile, cît și unitatea morală a diferitelor religii, punîndu-se accentul pe caracterul iluzoriu și nociv al preceptelor religioase chiar dacă unele din ele, născute în cadrul religiilor, au avut un rol pozitiv în statornicirea unor norme elementare de conviețuire umană și în progresul moral al umanității, chiar dacă unele instituții religioase și reprezentanții lor au putut avea și mai au încă un rol cultural și politic progresist, umanist și patriotic.

Fenomenul moral este surprins de asemenea în *modalitățile sale relaționale* sau de *implicație*. Numeroși termeni ai dicționarului au menirea să dezvăluie corelațiile faptelor și relațiilor morale cu alte fenomene sau sisteme sau pur și simplu dimensiunea morală a altor categorii de fapte sociale.

Interrelațiile moralei sînt sesizate nu numai la nivelul *formelor constituite ale conștiinței sociale*, dar și la nivelul *activității de cunoaștere* și al *activității practice*. Există îndeosebi trei zone mai importante de relație și implicație a fenomenelor morale :

a) Morală și artă, morală și cunoaștere

Morala și arta — ca forme de conștiință socială distincte, dar în același timp interpenetrante, în sensul că valorile morale se integrează în conștiința și sensibilitatea oamenilor, cu precădere prin intermediul muncii, al activității revoluționare și al artei, iar aceasta din urmă crește și se dezvoltă pe un anumit sol social și național, pe temeiul unei anumite moralități, prin laicizarea și interiorizarea valorilor morale în raport cu dogmele bisericii ;

Morala și știința — a căror corelație este mai ales o problemă a epocii moderne, preocupată de a găsi o fundamentare științifică moralei, în opoziție cu motivările religioase și spiritualiste, dominante în trecut.

b) Domeniul faptelor și relațiilor politice

Morala și politica, avînd ca temei de corelație și interdependență comunități de interese și aspirații în cadrul anumitor grupuri sociale sau comunități umane ; *morala și dreptul* avînd funcția comună de reglementare a comportării oamenilor în societate, dar prin mijloace diferite.

c) Domeniul faptelor și relațiilor educaționale

Un mare număr de termeni cuprinși în dicționar se referă, cum era și firesc, la cîmpul larg al *moralității practice*, al relațiilor interumane, fie că este vorba de *calități sufletești*, de însușiri morale raportate la caracter, la fondul interior al vieții umane, fie că vizează *modul de comportare*, atitudinea față de semenii noștri. Firește că între cele două aspecte există o unitate indisolubilă, o concordanță de esență, dar ele nu pot fi confundate : calitățile morale interioare se formează într-un context social, au o valoare socială (se răsfrîng asupra comportamentului), dar ele reprezintă însușiri ale *eului moral*, care este propriul său judecător, calitățile comportamentale, manifestările exterioare ale eului, dezvăluind un anumit fond sufletesc, pot fi raportate la calitățile morale ale persoanei, dar principalul judecător al actelor morale este acum *opinia publică*. Între cele două forme ale moralității nu există totdeauna concordanță deplină — de aici decurg o serie de defecte morale — , dar ambele presupun o relație socială interumană, care le instituie, le afirmă, la modifică, făcînd din ele resorturi ale gîndirii

şi sensibilităţii morale sau ale acţiunii şi comportării morale.

La prima categorie de calităţi se referă astfel de termeni cum ar fi: *convingeri morale; curăţenie morală; stăpînire de sine; demnitate; onoare; corectitudine. onestitate, sinceritate; criză morală; demoralizare, apatie, depresiune morală* ş. a.

Aceste însuşiri pozitive sau negative şi numeroase altele, temporare sau constante, datorate unor cauze diverse de ordin social sau personal, biologic sau psihologic — menţionate cu grijă de autori —, se subsumează categoriei de *autoconştiinţă* sau *conştiinţă de sine morală.*

Cel mai bogat evantai de calităţi morale este însă cel care se referă la atitudinea faţă de alţii, la comportamentele umane. Acéste calităţi alcătuiesc ceea ce am putea numi *conştiinţa de altul,* confruntarea eului moral cu lumea, cu celelalte conştiinţe morale sau cu anumite principii ideale de gîndire şi comportament. Peisajul moralităţii este aici extrem de bogat în înălţări şi căderi, în tandreţe şi abjecţie, în atitudini care se înscriu într-o vastă ierarhie, cu mari diversităţi sub raportul aprecierii morale sau al valorii de cunoaştere. Un dicţionar nu este un tratat care construieşte sisteme categoriale, dar el cuprinde toate elementele gata şlefuite ale unor atare construcţii.

Ca simplă exemplificare menţionez termeni ca: *comportare; abnegaţie; decenţă; politeţe; modestie; cumpătare; amabilitate; ataşament; adoraţie; amiciţie; tovărăşie; delicateţe; altruism şi egoism; concurenţă; dragoste; duşmănie; ingratitudine, grosolănie, meschinărie, mişelie* ş. a.

O valoare morală sintetică, specifică conştiinţei morale a poporului nostru este *omenia.* Este forma românească a universalului renascentist, *humanitas.*

Autorii dicţionarului au meritul de a fi înţeles că o lucrare de acest tip, apărută în climatul spiritual al unei societăţi angajate într-un proces de profunde transformări pe linia construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate trebuie să acorde o atenţie deosebită termenilor care reflectă aspecte ale *moralei socialiste.* Prima sa fază este *morala proletară,* care apare în cursul practicii revoluţionare şi se caracterizează prin solidaritatea de clasă, frăţia şi unitatea în luptă. Morala socialistă propriu-zisă apare şi se dezvoltă după cucerirea puterii de către clasa muncitoare, ca un proces conştient, ce reflectă transformarea existenţei sociale a oamenilor şi presupune cu necesitate rolul conducător al partidului marxist-leninist, intransigenţă faţă de vechile concepţii, deprinderi şi tradiţii. Morala socialistă reprezintă nucleul din care se va dezvolta morala general-umană a viitorului comunist, ea conferă un *conţinut nou* unor principii morale existente, moştenite sau instituie *principii noi: colectivismul; umanismul socialist; întrajutorarea şi colaborarea* oamenilor în procesul multilateral al activităţii lor pe temeiul comunităţii de interese şi scopuri a tuturor oamenilor muncii; *atitudine creatoare faţă de muncă,* parţial sinonimă cu *disciplina socialistă a muncii,* împotriva rutinei şi conservatorismului, împotriva *formalismului* şi *biocratismului,* organizarea muncii pe baze noi, ştiinţifice şi morale: *atitudinea faţă de proprietate şi faţă de avutul obştesc,* corelată cu *devotamentul faţă de socialism* şi cu *atitudinea socialistă faţă de muncă.*

Adresîndu-se tineretului, dicţionarul acordă, de asemenea, atenţie dezvăluirii unor elemente specifice ale moralităţii în raport cu tineretul. Sînt precizaţi termeni ca: *entuziasm, eroism, curaj,* dar şi termeni ca *bulevardier, derbedeu, pierde-vară, boemă* ş. a Curajul, în concepţia moralei noastre, presupune, pe lîngă îndrăzneală, hotărîre, consecvenţă, perseverenţă, calm şi luciditate în raport cu riscurile diferitelor situaţii, şi alte însuşiri: semnificaţie morală pozitivă, concordanţă cu principii şi sentimente nobile, ca: patriotismul, sentimentul de solidaritate de clasă, de prietenie etc. Termenul *boemă,* ca mediu de viaţă a unor oameni de artă şi literaţi în metropolele apusene, nu este, firește, o noţiune etică. Dar prezenţa sa într-un dicţionar de etică pentru tineret se legitimează, deoarece autorul respectivului articol subliniază nu numai neconformismul vieţii boeme, spiritul de independenţă faţă de ordinea burgheză, dar şi ideea, importantă

avînd în vedere unele tendinţe ale tineretului contemporan, că stilul boem de comportare nu este incompatibil cu talentul, dar nici nu constituie condiţia lui *sine qua non*. Boema nu numai că nu este caracteristică indispensabilă a originalităţii, a capacităţii creatoare, dar ea poate constitui un indicator al lipsei de potenţe şi de capacităţi autentice. Se pare că tocmai identificarea eronată a talentului cu boema a dus la pseudoboema unor tineri de azi, adică la o ridicolă imitare a ceea ce nici n-a constituit vreodată un mod de conduită, de viaţă. Exagerarea şi mai ales imitarea mecanică a acestei conduite în ceea ce are ea exterior, cu intenţia de a realiza originalitatea cu orice preţ, de a atrage atenţia şi consideraţia semenilor faţă de presupusa fire de artist, fac din tinerii teribili şi extravaganţi obiect de desconsiderare publică.

Dicţionarul nu este scutit, desigur, de o serie de neajunsuri. Cred că Petre Berar (*Note la „Dicţionarul de etică, pentru tineret"*, „Lupta de clasă", nr. 6/1969) exagerează defectele lucrării mi ales în ceea ce priveşte rolul şi eficienţa sa pentru tineri şi nu numai pentru ei. După părerea mea, dimpotrivă, fără a putea fi citit, desigur, ca un roman sau ca un manual, studierea sa este nu numai cît se poate de instructivă, dar şi profund educativă. El are dreptate însă cînd reproşează dicţionarului asemenea minusuri cum ar fi: lipsa de unitate (stilistică, dar şi ca nivel de tratare), un echilibru şubred între termenii centrali ai eticii şi cei cu totul periferici sau chiar exteriori cîmpului moral, absenţa unor termeni importanţi, spaţiu de tratare disproporţionat, care nu ţine totdeauna seama de locul şi rolul real al diferitelor fenomene în ierarhia valorilor morale. Exemplele pe care le dă Petre Berar mi se par grăitoare şi cu totul îndreptăţite. Aş dori să adaug că tendinţele de expansiune terminologică la care se referă domnia-sa constituie o boală a copilăriei diferitelor discipline ştiinţifice, pe care etica are în prezent maturitatea de a o depăşi; faptul că autorii dicţionarului nu au putut ocoli probleme ale ştiinţei moravurilor (care nu se identifică cu etica), este de înţeles, fiind vorba de prima lucrare de acest fel, dar e greu de înţeles de ce au fost introduşi termeni ca: *bandă*, *bani*, *burlăcie*, *bogăţie*, *protocol*, *botez*, *căsătorie*, *ceremonial*, *cununie*, *divorţ* sau chiar *societate*, *civilizaţie*, *colectiv*, *comunitate*, *mase populare* într-un dicţionar care avea şi menirea de a fixa, fără rigiditate, ţărmurile universului etic.

Sînt scăderi ce nu pot umbri faptul că ne aflăm totuşi în faţa unui eveniment editorial, fiind vorba de o lucrare de referinţă, importantă nu numai pentru a marca drumul străbătut, pentru a fixa stadiul în care ne aflăm, dar şi prin perspectivele pe care le deschide gîndirii etice.

Al. Tănase

Psihanaliza în faţa civilizaţiei tehnologice *

Întreaga carte a lui Gerard Mendel este străbătută, implicit sau explicit, de una dintre ideile generoase pe care le conţine: ştiinţele omului sînt sau ar trebui să fie ştiinţe ale eliberării. Natura umană este definită în primul rînd de capacitatea de a lupta şi de a se elibera de forţele alienante, atît externe, cît şi interne. Locul ştiinţelor omului în acest proces este unul de primă importanţă. Cunoaşterea ca atare nu este în cazul acestor discipline decît un scop intermediar-întotdeauna în vederea scopului ultim, care este obţinerea unui grad mai mare de libertate în raport cu forţele coercitive exterioare şi interioare.

Sociologia, de exemplu, nu este, în concepţia autorului, „doar o simplă colecţie a diverselor forme de societate care au existat pînă în zilele noastre, ci înainte de toate studiul felului în care individul a obţinut un grad

* G. Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Payot, 1968.

mai mare sau mai mic de libertate în cadrul societății". La fel, „pedagogia este știința dobîndirii libertății sociale prin mijlocirea însușirii de cunoștințe"[1]. Aceeași este și misiunea psihanalizei, al cărei cîmp de acțiune este inconștientul, în sine și în relațiile sale cu conștiința, scopul vizat de astă dată fiind eliberarea de forțele iraționale, care sălășuiesc dincolo de lumina conștiinței. O adevărată eliberare, o eliberare efectivă de acest irațional interior este posibilă doar în condițiile recunoașterii și cunoașterii lui. Simpla repudiere a acestui univers obscur nu-i poate anula prin însuși acest act existența. Dimpotrivă. De altfel, sînt tot mai puțini cei care astăzi, în fața perenității mișcării psihanalitice — numeroase societăți și publicații de specialitate, o îndelungată practică terapeutică adesea încununată de succes —, mai pot nega aportul ei la cunoașterea și ameliorarea omului. Problema care se pune este de o a elibera de tendința de a explica omul și societatea din perspectiva unui singur factor de natură psihologică (inconștientul), de exagerările speculative, de interpretările hazardate, cu pretenție de exhaustiv — toate acestea în vederea adecvării ei la obiect, pentru sporirea eficacității demersului ei. Pentru G. Mendel — chiar dacă nu se exprimă explicit în acest sens — , calea de atingere a acestui obiectiv este scientifizarea psihanalizei, asimilarea datelor altor discipline științifice. O direcție a acestui proces o reprezintă preluarea unor teorii biologice recente, dintre care unele neagă vechi ipoteze freudiene (transmiterea ereditară a datelor inconștientului); cealaltă este apropierea de sociologie, care, evidențiind determinismul social al psihismului individual și colectiv face posibilă înlăturarea viziunii îngust psihologiste asupra fenomenelor sociale moștenită de la Freud. Numai pe un astfel de fundament științific poate psihanaliza, fără a renunța la folosirea faptelor de clinică ce-i sînt specifice, să încerce cu mai mult succes interpretări și explicații de mare amploare, cum ar fi cele antropologice și sociologice. Cu o astfel de viziune receptivă față de datele celorlalte științe despre om (în special sociologia), autorul *Revoltei contra tatălui* se situează pe acea linie a mișcării psihanalitice contemporane care, renunțînd la postularea autarhiei individului, utilizează în explicațiile sale factorii social-culturali, depășind prin aceasta esențiala mărginire care i-a caracterizat începuturile[2].

Folosirea datelor științei biologice pentru a fundamenta anumite teorii psihanalitice îi dă prilejul lui G. Mendel să avanseze o interesantă ipoteză antropologică asupra specificului uman a cărui investigare, precizează el, trebuie mutată de pe terenul steril al speculației filozofice pe cel roditor al cercetării științifice. Punctul de plecare într-un astfel de demers îl constituie specificul somatic uman. În acest plan, de primă importanță este *discordanța senzo-motorie*. La om, spre deosebire de toate celelate animale, coexistă o foarte lentă maturizare motorie cu o extremă precocitate în dezvoltarea organelor senzitive. Consecința acestui dat somatic ar fi acumularea de energie, care, neputîndu-se rezolva într-o activitate motrice, generează tensiuni interioare, la rîndul lor cauza unor acute neliniști. Rolul aparatului psihic care se clădește pe acest fundament biologic este tocmai de a stăpîni și rezolva aceste neliniști originare. Activitatea fantasmatică, refularea și, parțial, chiar interiorizarea imaginilor paternale sînt tot atîtea mijloace psihologice de a proteja eul în formare și de a recupera urmările acestei discordanțe somatice inițiale, cauza unor traumatizări narcisice timpurii. În această viziune, psihicul uman „reprezintă o tentativă tot mai accentuată și mereu în devenire de a stăpîni această neliniște originară și de a armoniza procesele creatoare de irațional, care constituie prima apărare împotriva angoasei, cu considerarea necesarului realității devenită posibilă o dată cu dezvoltarea ulterioară a motricității"[3]. Aparatul psihic este deci asemenea mecanismelor de autoreglare biologică, rolul său fiind de a conserva nucleul narcisic primar

[1] *Ibidem*, p. 359.

[2] Vezi, în acest sens, C. I. Gulian, *Problematica omului*, București, Edit. politică, 1966, p. 76—86.

[3] G. Mendel, *op. cit.*, p. 39.

împotriva traumatismelor generate de natura somatică a omului. Acest narcisism, care ulterior cunoaşte o dezvoltare şi o îmbogăţire cu elemente sociale şi în care nu trebuie văzut nimic peiorativ, antisocial, este ceea ce face ca omul să fie o fiinţă a cărei cerinţă esenţială este libertatea, fapt care face imposibilă încadrarea lui într-o societate de tipul celei a termitelor sau albinelor.

Din unghiul de privire al unei astfel de imagini despre natura umană, tendinţele societăţii industriale contemporane de a despersonaliza individul, de a-l transforma într-o rotiţă oricînd înlocuibilă în uriaşul mecanism al producţiei, apar prin excelenţă antiumane. „Participarea", „autogestiunea" ş. a. reprezintă reacţii ale dorinţei omului de responsabilitate, de angajare socială nealienantă, împotriva presiunii adesea dezumanizante a tehnologiei moderne.

Dacă contactul psihanalizei cu biologia a prilejuit crearea unei teorii antropologice, apropierea de punctul de vedere sociologic şi de metodele acestei ştiinţe poate, în concepţia lui G. Mendel, să dea naştere unei noi discipline — *sociopsihanaliza*. Disciplină de graniţă, ca multe din cele pe care le-a creat evoluţia ştiinţei contemporane, sociopsihanaliza urmează să ocupe, în raport cu sociologia şi cu psihanaliza, un loc similar celui pe care îl are medicina psihosomatică între medicină şi psihanaliză. Asemeni psihosomaticianului care trebuie să cunoască la fel de bine atît domeniul medicinii, cît şi pe acela al psihanalizei, cel ce doreşte să practice noua disciplină trebuie să poată avea în vedere în egală măsură atît elementele psihoafective, în particular cele produse de inconştient, cît şi datele pur sociologice. Obiectul sociopsihanalizei, ar fi „studiul sufletului colectiv, supus unei duble presiuni alienante, a inconştientului şi a mediului ambiant", iar scopul acestui studiu „punerea în lumină a conflictelor conştiente sau inconştiente care există în interiorul unei societăţi"[4]. Aportul sociopsihanalizei nu se va reduce însă numai la o mai adîncită şi mai completă cunoaştere a societăţii şi a conflictelor ei, ci va consta mai ales în oferirea de soluţii pentru rezolvarea acestor conflicte. Sociopsihanaliza trebuie să se rezolve într-o *socioterapie*; numai astfel îşi va putea proba eficienţa şi justifica utilitatea.

Dar, înainte de a cerceta aplicabilitatea teoriilor sociopsihanalitice, este necesară o trecere în revistă a principalelor ei premise teoretice. De fapt, aici se află, cantitativ şi calitativ, centrul de greutate al cărţii. Dintre aceste premise, prima în ordinea importanţei şi în jurul căreia se grupează toate celelalte, completînd-o, este *ipoteza transmiterii datului inconştient prin intermediul instituţiilor socioculturale*. Vechea teză freudiană a transmiterii ereditare a datelor inconştiente, contestată de teoriile biologice moderne, este abandonată. Noua ipoteză i se înfăţişează autorului mult mai bogată în valenţe euristice. Menţionăm că G. Mendel foloseşte conceptul de instituţii socioculturale în accepţia sa cea mai largă. Sînt incluse aici nu numai cadrul social, economic şi politic, precum şi instituţiile corespunzătoare, ci şi tradiţiile orale, mituri, religie, artă, limbaj, pe scurt „întreg schimbul ce are loc între o persoană şi un grup, precum şi de la persoană la persoană"[5].

Instituţiile socioculturale ale unei epoci date, oglindă fidelă a stadiului atins de civilizaţia respectivă, incluzînd aici şi natura şi nivelul conflictelor inconştiente, acţionează asupra noii generaţii încă de la naşterea ei, transmiţîndu-i, o dată cu celelalte elemente, şi conflictele inconştiente respective. La rîndul lor, aceste conflicte vor re-acţiona asupra realităţii sociale, fiind puse în lumină în special în momentele de criză acută.

Instituţiile socioculturale joacă însă un rol esenţial în însăşi creerea datelor inconştientului. *Sociogeneza parţială a inconştientului* este cea de-a doua premisă teoretică a sociopsihanalizei. Această influenţă a societăţii se exercită în două feluri: direct şi indirect. Indirect, dezvoltarea tehnologiei determină transformări social-economice care, la rîndul lor, acţionează asupra instituţiilor, dintre care unele contribuie într-o proporţie considerabilă la formarea unui anumit tip de inconştient. Spre exemplu, în

[4] *Ibidem*, p. 405.

[5] *Ibidem*, p. 367.

cadrul familiei, raporturile dintre părinţi, participarea sau neparticiparea femeii la procesul productiv şi, implicit, statutul ei social — toate funcţie de factorii socioeconomici — determină interiorizarea în inconştient a unui anume tip de relaţii paternale. Din punctul de vedere al acţiunii directe se poate spune că ,,la fiecare mare etapă a dezvoltării tehnologice este produs un aumit ideal care tinde să se impună omului ca imagine ideală despre sine însuşi în detrimentul idealului eului''[6]. Într-o societate cu un grad înalt de industrializare cum este cea capitalistă contemporană şi al cărei prototip este maşina, idealul produs va fi acela al unei societăţi bazate exclusiv pe eficacitate şi randament, al unei societăţi-maşină, în cadrul căreia indivizii apar ca simple piese ce pot fi înlocuite cu condiţia păstrării randamentului. Presiunea despersonalizantă pe care o exercită un astfel de ideal asupra individului este însoţită de o intensă reacţie agresivă.

Această sociogeneză a inconştientului este însă numai parţială. Influenţele sociale, crede autorul, se împletesc în inconştient cu un fond care se creează în primii ani de viaţă (pînă la 5 ani), într-o relativă independenţă de condiţionările sociale, determinat fiind de specificul somatic şi de dependenţa totală şi prelungită faţă de părinţi. De acest fond ţin activitatea fantasmatică şi refulările primare, precum şi anumite caracteristici ale imaginilor paternale interiorizate în inconştient. Cronologic, prima care se interiorizează este imaginea maternă. Este vorba nu de o oglindire fidelă a imaginii materne reale, ci de reflectarea relaţiei copil-mamă în totalitatea ei. Respectiva imagine inconştientă înglobează atît tensiunea subiectului spre obiect (mama), cît şi răspunsul acestuia — gratifiant sau frustrant. Indiferent în ce epocă istorică se realizează şi în ce tip de relaţii familiale, interiorizarea primei relaţii obiectuale creează o legătură inconştientă definitivă între senzorialitate, absorbţia hranei şi imaginile materne. Datorită acestei legături, orice sursă dătătoare de viaţă (natura în ansamblul ei) sau fecunditate (pămîntul) sînt trăite inconştient ca corespondenţi ai imaginii materne în realitate. Succesiv interiorizării primei relaţii se realizează interiorizarea celei de-a doua relaţii obiectuale — relaţia cu tatăl. Imaginea paternă interiorizată în inconştient este diametral opusă celei materne. Ea este trăită inconştient în legătură cu valori ca libertatea, justiţia, cu raţionalitatea limitatoare a arbitrarului şi puterii nemăsurate a imaginii materne. Dacă relaţia maternă este trăită în legătură cu natura, cea paternă este trăită în legătură cu ,,puterea socială'', cu organizarea raţională a societăţii umane opusă naturii. Aceste premise teoretice, sociopsihanalitice, autorul le foloseşte pentru a descifra anumite aspecte psihosociale ale crizei societăţii occidentale contemporane şi a sugera posibile soluţii. Cauza, efectele, cît şi soluţiile posibile pot fi găsite însă, precizează autorul, numai în natura raporturilor individului cu societatea : ,,oricare ar fi ipotezele cu privire la originea «tatălui psihic» interiorizat în fiecare om, oricare ar fi diferitele interpretări şi explicări care au fost propuse, cauzele tensiunii actuale trebuie căutate la nivelul raporturilor individului cu puterea socială'' [7]. Evident, planul cercetat va fi cel al inconştientului individual şi colectiv şi al efectelor reacţionale generate la nivelul socialului de aceste forţe inconştiente.

Pentru G. Mendel, puterea socială este trăită în mod normal de către inconştient ca un corespondent al imaginii paterne din trecutul individual. Această trăire are loc însă numai cînd puterea socială respectivă este purtătoarea valorilor de justiţie şi de libertate şi cînd individul se poate ,,identifica'' cu această putere socială, adică poate deţine o parte a acestei puteri, fapt care s-ar manifesta în ultimă instanţă în posibilitatea de decizie asupra propriului destin. Actuala ,,putere socială'' aşa cum apare ea în ţările capitaliste hiperindustrializate, şi-a pierdut însă o parte din trăsăturile ce o puteau

[6] *Ibidem*, p. 371.

[7] G. Mendel, *op. cit.*, p. 384, Prin *,,putere socială''* autorul înţelege totalitatea instituţiilor socioculturale, întreaga presiune socială care, în cadrul unei culturi, se exercită asupra individului.

defini ca o forţă raţională, de tip patern. Pe plan economic, deciziile statului sînt într-o măsură tot mai mare hotărîtoare; pe plan politic, drepturile politice sînt tot mai puţin efective; din punct de vedere represiv, puterea socială deţine mijloace de acţiune aproape absolute; condiţionarea psihologică a membrilor societăţii făcută prin mass-media are o forţă persuasivă deosebită; tehnologia încetează de a mai fi neutră din punct de vedere politic, ea fiind folosită în primul rînd în interesul statului. Toate acestea fac ca puterea socială să se transforme într-o forţă atotputernică şi arbitrară. „Într-un anumit sens, omul contemporan n-are o posibilitate mai mare de acţiune asupra puterii sociale decît avea primitivul asupra acelei atotputernice mamă-natură" [8]. Acest totalitarism mai mult sau mai puţin evident face ca puterea socială să nu mai fie trăită la nivelul inconştientului numai ca imagine paternă, ci şi ca imagine maternă. Determinată de „regresiunile obligatorii" impuse de societatea actuală, cît şi de folosirea tehnologiei în interesul puterii sociale, trăirea indistinctă în inconştient a celor două imagini interzice individului „orice posibilitate de depăşire a poziţiei infantile şi trezeşte în el o agresivitate pandestructivă al cărei ecou este nihilismul ..." [9]. Pericolul care ameninţă lumea occidentală contemporană ar fi, prin urmare, această reacţie de negare totală a puterii sociale, de respingere totală a raţionalităţii, în numele elementelor de iraţional care cresc pe trupul ei. Revolta absolută contra „tatălui", izbucnirea unui iraţional extrem de periculos coerenţei sociale sînt simptomele maladiei de care ar suferi societatea contemporană şi ale cărei cauze ar putea fi surprinse în reacţiile inconştientului colectiv, reflex fidel al cadrului social respectiv.

În această situaţie, sociopsihanaliza ca socioterapie vede o singură soluţie posibilă: „recîştigarea de către individ a puterilor sale sociale ca urmare a acţiunii la nivelul instituţiilor socioculturale".

Cu aceste ipoteze teoretice şi schiţări de soluţii, sociopsihanaliza şi corolarul ei, socioterapia, se află abia la începuturile lor. Multe probleme nu sînt încă suficient de clare, bine delimitate. Conceptul foarte des folosit de „suflet inconştient colectiv", spre exemplu, rămîne neexplicat. Apoi raporturile inconştientului cu conştientul şi modul în care cle se realizează sînt doar afirmate, fără a se trece la dezvoltarea acestor afirmaţii. Alteori, sînt manifeste unele din carenţele care caracterizează în general psihanaliza: un punct de vedere psihologizant, exces de interpretări spectaculoase, dar hazardate. Mai ales această viziune psihologizantă ni se pare că îl împiedică pe autor să fie consecvent în încercarea de a îmbina constructiv datele psihanalizei cu cele ale sociologiei. Propunînd ca premise fundamentale ale sociopsihanalizei sociogeneza datelor inconştientului (chiar şi parţială) şi transmiterea datului inconştient prin inermediul instituţiilor socioculturale, G. Mendel acceptă teza sociologică a primordialităţii factorului social în raport cu cel psihic. Psihicul este deci determinat de către social nu numai la nivelul conştientului, dar şi în planul inconştientului. Cînd însă consideră că schimbarea atitudinii omului faţă de mediu, înregistrată la începutul neoliticului, dintr-o atitudine de supunere faţă de natură într-o atitudine transformatoare, s-ar datora încheierii procesului de interiorizare a imaginii paterne, autorul, în evidentă neconcordanţă cu premisele postulate, explică un fenomen social de amploare printr-un element de natură psihică. Chiar acceptînd în sine varianta modificată avansată de G. Mendel a ipotezei freudiene din *Totem şi Tabou* cu privire la începuturile societăţii umane şi ale normativităţii ei — ar fi vorba doar de o ucidere imaginară a tatălui şi nu de una reală —, ea nu poate fi considerată drept cauză primă a dezvoltării sociale ulterioare, cum crede autorul, ci numai un efect secundar al unor determinări sociale.

Toate aceste imprecizii şi inconsecvenţe, fără să diminueze pozitivitatea efortului de a îmbina sugestiile psihanalizei cu datele şi principiile sociologiei, rămîn probleme de rezolvat pentru probabila dezvoltare ulterioară a noii discipline.

[8] *Ibidem*, p. 338.

[9] *Ibidem*, p. 393.

Vasile Zamfirescu

BIBLIOTECA „ASTRA" SIBIU

ERATĂ

Pag.	Rîndul	în loc de:	se va citi:
1177	24 de sus	respective	represive
1239	12 de jos	ateism	teism

Revista de filozofie 10/1969

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, D M 40—,
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie,
ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

MIRCEA FLORIAN, **Scrieri alese**, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, 1968, 382 p., 20 lei.
CRIZANTEMA JOJA, **Studii de filozofia științei**, 1968, 192 p., 6,75 lei.
HENRI WALD, **Realitate și limbaj**, 1968, 181 p., 6,50 lei.
SIMION PUNI, **Unitatea socialistă a poporului român**, 1968, 298 p., 14 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P.P. NEGULESCU, **Scrieri inedite**, I. **Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
I. Peatnițchi, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 347 p., 16,50 lei.

ECONOMIE

* * *, **Organizarea activității de conducere a întreprinderii**, „Bibliotheca oeconomica", 8, 1969, 204 p., 5,50 lei.
D. HOLT și colab., **Administrația de stat în Republica Socialistă România**, 1968, 360 p., 21 lei.
V. RAUSSER, **Bazele planificării economiei naționale**, 1968, 436 p., 17 lei.
GH. D. BISTRICEANU, **Sistemul asigurărilor sociale din România**, 1968, 481 p., 26 lei.

ȘTIINȚE JURIDICE

YOLANDA EMINESCU, **Dreptul de inventator în Republica Socialistă România**, 1969, 331 p., 21 lei.
OCTAVIAN CĂPĂȚÎNĂ, **Regimul persoanelor juridice străine în România**, 1969, 256 p., 12 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 259 p., 12 lei.

REV. FILOZ., 16, 10, P.1157 – 1276, BUCUREȘTI, 1969

I.P.I.–c. 3817

43503

Lei 20.–

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7957

TOMUL 16, 1969

DIN SUMAR:

PROBLEMA MODALITĂȚII DE-A LUNGUL TIMPURILOR (III) — ATH. JOJA

ROLUL FACTORULUI CONȘTIENT ÎN PROCESUL CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE ȘI CONDUCEREA SOCIETĂȚII DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN — MARIN NEDELEA, ILIE SÂRZEA

SOCIALISMUL — STADIUL SUPERIOR AL CIVILIZAȚIEI UMANE CONTEMPORANE — NICOLAE S. DUMITRU

TENDINȚE CONTRADICTORII ÎN PROCESUL DE FORMARE A RESPONSABILITĂȚII MORALE A TINERETULUI — ELENA COBIANU

STILISTICA ȘI ESTETICA — SILVIAN IOSIFESCU

11

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

0 7005

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil*; acad. C. IONESCU-GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROȘCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct*, OCTAVIAN CHEȚAN, *redactor responsabil adjunct*, prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUȚA.

Reînnoiți-vă din timp abonamentele d-voastră pe anul 1970.

În țară, abonamentele se primesc la oficiile poștale, agențiile poștale, factorii poștali și difuzorii de presă din întreprinderi și instituții.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, București, căsuța poștală 134—135, sau la reprezentanții săi din străinătate.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite Comitetului de redacție al „Revistei de filozofie" pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, București, Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugați să trimită lucrările în patru exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

i 7957

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

Tomul 16 Nr. 11 1969

ULU. 2014

2022

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE Pag.

- ATH. JOJA, Problema modalităţii de-a lungul timpurilor (III) 1281
- MARIN NEDELEA, ILIE SÂRZEA, Rolul factorului conştient în procesul construcţiei socialiste şi conducerea societăţii de către Partidul Comunist Român 1309
- NICOLAE S. DUMITRU, Socialismul — stadiu superior al civilizaţiei umane contemporane 1319
- ELENA COBIANU, Tendinţe contradictorii în procesul de formare a responsabilităţii morale a tineretului 1329
- SILVIAN IOSIFESCU, Stilistica şi estetica 1339

COMUNICĂRI

- ILEANA RĂCEANU, Autodepăşirea — moment al condiţiei umane 1353
- LIUBOMIRA MIROŞ, Concept şi valoare în axiologia formală 1359
- ANA KATZ, Finalitatea existenţei şi conceptul de finalitate 1363

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- LILIANA POPA şi ION STOICA, Titu Maiorescu şi Herbert Spencer în lumina unor documente inedite 1369

CRONICA IDEILOR

- HENRI WALD, Vizual şi auditiv în cultură 1383

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Ce sens are istoria? (*Al. Golianu*); Structura şi mişcarea văzute de un chimist (*Victor Săhleanu*) 1393

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- O discuţie despre obiectul sociologiei *(E.F.)* 1401

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1277—1404, Bucureşti, 1969

11.213

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 11** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

● АТ. ЖОЖА, Проблема модальности на протяжении веков (III) 1281
● МАРИН НЕДЕЛЯ, ИЛИЕ СЫРЗЯ, Роль сознательного фактора в процессе социалистического строительства и руководство обществом со стороны Румынской коммунистической партии 1309
● НИКОЛАЕ С. ДУМИТРУ, Социализм — высшая стадия современной цивилизации человека 1319
● ЕЛЕНА КОБИАНУ, Противоречивые тенденции в процессе формирования моральной ответственности молодежи 1329
● СИЛЬВИАН ИОСИФЕСКУ, Стилистика и эстетика 1339

СООБЩЕНИЯ

● ИЛЯНА РЭЧАНУ, Способность превзойти самого себя — сугубо человеческое условие 1353
● ЛЮБОМИРА МИРОШ, Идея и ценность в формальной аксиологии 1359
● АНА КАТЦ, Конечность бытия и идея конечности 1363

Критическое исследование истории румынской философии . . . . . .

● ЛИЛИАНА ПОПА, ИОН СТОЙКА, Титу Майореску и Герберт Спенсер в свете некоторых неизданных документов 1369

Хроника идей . . . . . .

● ГЕНРИ ВАЛЬД, Видимое и слышимое в культуре 1383

Критика и библиография

● Ce sens are istoria (Каков смысл истории?) (*Ал. Голиану*); Structura şi mişcarea văzută de un chimist (Структура и движение, увиденные [химиком) (*Виктор Сэхляну*) 1393

Научная жизнь

● Дискуссия по поводу объекта социологии (*Е.Ф.*) 1401

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1277—1404, Bucureşti, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 — N° 11 — 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- ATH. JOJA, Le problème de la modalité le long des siècles (III) 1281
- MARIN NEDELEA, ILIE SÂRZEA, Le rôle du facteur conscient dans le processus de l'édification socialiste et la direction de la société par le Parti Communiste Roumain 1309
- NICOLAE S. DUMITRU, Le socialisme — stade supérieur de la civilisation humaine contemporaine 1319
- ELENA COBIANU, Tendances contradictoires dans le processus de formation de la responsabilité morale de la jeunesse. 1329
- SILVIAN IOSIFESCU, La stylistique et l'esthétique 1339

COMMUNICATIONS

- ILEANA RĂCEANU, L'autodépassement — moment de la condition humaine . . 1353
- LIUBOMIRA MIROŞ, Concept et valeur dans l'axiologie formelle 1359
- ANA KATZ, La finalité de l'existence et le concept de finalité. 1363

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- LILIANA POPA, ION STOICA, Titu Maiorescu et Herbert Spencer à la lumière de documents inédits 1369

CHRONIQUE DES IDÉES

- HENRI WALD, Visuel et auditif dans la culture 1383

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Quel sens a l'histoire? (*Al. Golianu*); Structure et mouvement vus par un chimiste (*Victor Săhleanu*) 1393

LA VIE SCIENTIFIQUE

- Une discussion sur l'objet de la sociologie (*E. F.*) 1401

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1277–1404, Bucureşti, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

PROBLEMA MODALITĂŢII DE-A LUNGUL TIMPURILOR (III)

DE

ATH. JOJA

A doua propoziţie este forma modernă a briciului lui Occam : *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* Acest principiu este miezul însuşi al teoriei semnificaţiei pragmatismului şi a pozitivismului logic, unite sub numele de empirism logic [1].

De altminteri, cele două principii de mai sus cer o rectificare, deoarece termenii „adevărat" şi „fals" trebuie să fie înlocuiţi cu o scară continuă de probabilitate. Totuşi, Reichenbach declară că rămîne la logica bivalentă, deoarece aceasta este mama tuturor celorlalte logici [2].

În aceste condiţii, posibilitatea logică este, pînă la urmă, o posibilitate lingvistică, o convenţie a limbajului. Acelaşi lucru este valabil pentru necesitatea şi imposibilitatea logice. Sistemul lingvistic este bi- sau plurivalent, fiind stabilit că sistemul bivalent este mama celorlalte sisteme.

De unde urmează că necesitatea şi posibilitatea logice sînt, ca în atîtea cazuri, dispoziţii subiective universale (care se găsesc la toţi indivizii speciei umane). Sînt legi logice, deci legi ale limbajului şi, ca urmare, nişte forme pur subiective. Totuşi ele trebuie să permită acordul datelor experienţei, în cele din urmă a realului, cu intelectul. Ce calităţi trebuie să aibă formele subiective ale intelectului pentru a fi în stare să facă inteligibile, fără să le deformeze cu desăvîrşire, datele furnizate de experienţă? Asupra acestei probleme, doctrina empirist-logică nu se pronunţă. Presupun că trebuie să existe un oarecare izomorfism al formelor intelectului şi al formelor realului şi că numai acest izomorfism este în stare să explice asimilarea datelor experienţei de către intelect. Dar mărturisesc că aceasta este o pură ipoteză, care, de altminteri, nu pare a fi confirmată de texte. subiectivismul kantian el însuşi, a cărui influenţă în această chestiune se exercită vizibil asupra empirismului logic, nu explică de fel cum pot

[1] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, First Printing, New York, The Mac Millan Company, 1956, p. 8.

[2] *Ibidem.*

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1281–1308, Bucureşti, 1969.

formele intuiției și categoriile intelectului, la o egală distanță și anizomorfe față de real, să exprime esența realului.

Singura ipoteză care ar putea explica acordul dintre intelect și real — căci în lipsa acestui acord este greu de vorbit de cunoaștere — este doctrina realismului critic, care presupune prioritatea lui *esse* și face din cunoaștere o formă a lui *ens*, *ens cogitans*, stabilind o legătură originară între Ființă și Gîndire (*veritas fundatur in esse*). Această legătură originară explică posibilitatea cunoașterii, izomorfismul ei față de Ființă, precum și creativitatea și profunda ei originalitate. Desigur, subiectul își imprimă marca în actul cunoașterii : *cognitum est in cognoscendo ad modum cognoscentis*, ceea ce este cunoscut se află în subiectul cunoscînd la modul cunoscîndului. Dar cunoașterea se explică, mai întîi, prin Ființă, primul obiect al inteligenței.

În doctrina kantiană, modalitățile nu pot fi atribuite lucrurilor, deoarece nu cunoaștem lucrurile în sine și fiindcă fenomenele nu sînt astfel, adică fenomene, decît prin interpretarea subiectului. În cele din urmă, modalitățile au un conținut subiectiv, cu totul străin de lucruri. Ele sînt un punct de vedere al intelectului, o perspectivă a subiectului.

În empirismul logic, cu toată alăturarea lui la nominalism, modalitățile fizice sînt admise pentru că se pot observa, verifica și confirma. Ele exprimă realul, ele sînt modalități *in re*.

În ceea ce privește modalitățile logice, ele sînt, se pare, sugerate de real, deoarece modalitățile fizice nu mai sînt, ca în idealismul transcendental, vederi ale subiectului.

Dar atunci cum să împăcăm obiectivitatea — presupusă de noi — cu caracterul constructiv al limbajului și al tautologiilor, care, după Wittgenstein, *nu spun nimic*?

Reichenbach socotește că tautologiile alcătuiesc domeniul formulelor logice. Ele sînt absolut exacte, pentru că nu pot fi false. Proprietatea de a fi cu necesitate adevărată, caracteristică formulelor logice, se explică prin structura tautologiei, care este astfel încît valoarea de adevăr a formulei este adevărată pentru toate valorile de adevăr posibile ale propozițiilor elementare. În contrast cu formulele sintetice, ele nu ne comunică nimic (*do not tell us anything*). Tautologiile sînt goale (*empty*). Desigur, conceptul „gol" trebuie să fie deosebit de conceptul „lipsit de sens" (*meaningless*). Tautologiile și contradicțiile sînt goale, dar semnificative (*meaningfull*)[3].

Carnap socotește că există șase modalități care sînt proprietăți pur modale ale propozițiilor. El le reprezintă în termeni de 'N' și în termeni de '◇', adică de necesitate și de posibilitate în tabelul de mai jos :

Ultima coloană dă conceptele semantice corespunzătoare. O propoziție posedă una din proprietățile modale dacă și numai dacă oricare enunț exprimînd propoziția are proprietatea semantică corespunzătoare. În raport cu un sistem dat S, orice propoziție este sau necesară, sau imposibilă, sau contingentă. Această clasificare este similară cu enunțurile lui S în trei clase : L — adevărat, L — fals și sentințele de fapt [4].

[3] Reichenbach, *op. cit.*, p. 37.

[4] R. Carnap, *Meaning and Necessity*, ed. a 4-a, 1946, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, p. 175.

Proprietatea modală a propozițiilor	Cu 'N'	Cu '◇'	Proprietatea semantică a unui enunț
Necesară	Np	$\sim \Diamond - p$	L — adevărat
Imposibilă	$N \sim p$	$\sim \Diamond p$	L — fals
Contingentă	$\sim Np. \sim N \sim p$	$\Diamond p. \Diamond p$	factual
Nonnecesară	$\sim Np$	$\Diamond \sim p$	non — L — adevărat
Posibilă	$\sim N \sim p$	$\Diamond p$	non — L — fals
Noncontingentă	$Np \vee N-p$	$\sim \Diamond \sim pV \sim \Diamond p$	L — determinat

Trebuie observat că clasificarea lui Carnap se referă numai la propoziții. Într-adevăr, necesar corespunde cu logic adevărat, imposibil cu logic fals, contingent cu factual (empiric), nonnecesar cu nonlogic adevărat, posibil cu nonlogic fals, non-contingent cu logic determinat.

Ceea ce este logic adevărat este cu necesitate necesar și ceea ce este necesar este logic adevărat. Logicul adevărat este tautologic, prin urmare este necesar cînd exprimă un adevăr logic. Logicul fals este o contradicție și, în acest caz, propoziția este imposibilă, căci ceea ce este contradictoriu este logic fals. Expresiile logice sînt independente de factorii extralingvistici.

Conceptul L — adevăr este un *explicatum* pentru adevăr logic, sau necesar, sau analitic. Conceptele de L — eroare (*falsity*), L — implicație și L — echivalență sînt explicate pentru falsitate logică, implicație logică și implicație logică mutuală. Un enunț este L — determinat dacă este sau L — adevărat sau L — fals ; dacă lucrurile stau astfel, i se spune L — nedeterminat sau *factual*. Ultimul concept este un *explicatum* a ceea ce Kant numește pe drept sintetic. Judecățile sintetice de fapt, sau contingente, sînt explicate prin simbolul v — adevărat, care este adevărat, dar nu logic adevărat [5].

L — adevărat este un *explicatum* pentru ceea ce Leibniz numește adevăr necesar și ceea ce Kant numește adevăr analitic.

Să reamintim că modalitățile din tabelul de mai jos se regăsesc în capitolul 12 din *De interpretatione* :

Este posibil — Nu este posibil
Este contingent — Nu este contingent
Este imposibil — Nu este imposibil
Este necesar — Nu este necesar
Este adevărat — Nu este adevărat.

★

În lucrarea sa *Aristotle's Syllogistic*, Jan Lukasiewicz observă că logicienii n-au reușit să construiască un sistem de logică modală care să poată servi drept bază solidă pentru interpretarea și aprecierea logicii modale aristotelice. Logica modală a lui Aristotel — prin contrast cu logica lui asertorică — este defectuoasă [6].

Am întreprins, spune Lukasiewicz, să construiesc un astfel de sistem, diferit de cele cunoscute pînă acum, întemeiat pe ideile lui Aristotel.

[5] *Ibidem*, p. 7.

[6] J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, ed. a 2-a, Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 133.

O logică modală a termenilor presupune o logică modală a propoziţiilor. Aceasta nu era limpede pentru Aristotel, a cărui logică modală este o logică a termenilor. Totuşi, este posibil să se vorbească de o logică modală a propoziţiilor în măsura în care teoremele acesteia sînt destul de generale pentru ca să cuprindă toate felurile de propoziţii. Cîteva alte teoreme sînt formulate expres de el cu variabile propoziţionale [7].

Lukasiewicz gîndeşte că teoria aristotelică a necesităţii este un fiasco (*failure*), pe cînd conceptul său ambivalent al posibilităţii sau contingenţei este o idee importantă şi rodnică. El socoteşte că ea poate fi aplicată cu succes la respingerea determinismului.

Prin determinism, autorul înţelege o teorie care enunţă că, dacă un eveniment se întîmplă în momentul t, atunci el este adevărat în orice moment anterior lui t şi că E se întîmplă în momentul t. Argumentul cel mai puternic în favoarea acestei teorii se întemeiază pe legea cauzalităţii, care enunţă că fiecare eveniment are o cauză într-un eveniment anterior. Dacă aşa este, e evident că toate evenimentele viitoare au cauze care există astăzi şi existau dintotdeauna şi, prin urmare, sînt predeterminate [8].

Legea cauzalităţii, înţeleasă în generalitatea ei, este numai o ipoteză. Tocmai în clipa în care am terminat fraza precedentă, o albină zbura zumzăind lîngă urechea mea. Trebuie să cred că această întîmplare, de exemplu, a fost predeterminată, dintotdeauna, de vreo lege necunoscută care guvernează universul?

Ar însemna să se admită o părere care favorizează mai curînd speculaţia fanteziei decît aserţiunile verificabile ştiinţific [9].

Dar, chiar dacă se acceptă legea cauzalităţii drept cale în general, argumentul de mai sus nu este cert.

Putem admite că fiecare eveniment are o cauză şi că nimic nu se întîmplă datorită hazardului şi totuşi lanţul de cauze care produce un eveniment viitor, deşi infinit, nu ajunge pînă în momentul prezent.

Şi pentru a dovedi teza sa, Lukasiewicz recurge la o analogie matematică. El notează momentul prezent cu 0, momentul evenimentului viitor cu 1 şi momentele cauzelor acestuia cu fracţiuni mai mari de 1/2. Cum nu există nici o fracţiune, oricît de mică ar fi ea, mai mare de 1/2, fiecare eveniment are o cauză în evenimentul anterior, dar lanţul întreg al acestor cauze şi efecte are o limită în momentul 1/2, ulterior lui 0.

De aci, el conchide că bătălia navală aristotelică de mîine, deşi nu avea o cauză care, ea însăşi, va avea o cauză şi aşa mai departe, ea totuşi nu are o cauză astăzi [10].

Autorul crede că bătălia navală de mîine este un eveniment contingent şi că, dacă există astfel de evenimente, determinismul este respins[11].

Bătălia navală de mîine respinge nu determinismul, ci un fel de determinism : cel abstract şi mecanist, al lui Democrit, Spinoza, Laplace, al materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea.

---

[7] *Ibidem*, p. 133.
[8] *Ibidem*, p. 207.
[9] *Ibidem.*
[10] *Ibidem.*
[11] *Ibidem.* p. 208.

Acest determinism este într-adevăr respins : *determinism is refutated*, deoarece contingența există *in re*, unde se împletește cu necesitatea și unde necesitatea însăși se exprimă adesea prin contingență [12].

Lukasiewicz afirmă că, în celebrul capitol al IX-lea din *De interpretatione*, Aristotel a întreprins să ia apărarea punctului de vedere nedeterminist [13], căci lucrurile care nu sînt întotdeauna în act au totuși posibilitatea de a fi sau de a nu fi. După Lukasiewicz, silogistica modală aristotelică nu are o aplicare rodnică în problemele științifice sau filozofice. În schimb, logica modală propozițională este, istoric și sistematic, de cea mai mare importanță pentru filozofie. Într-adevăr, în lucrările sale se găsesc toate elementele extensionalității. Ceea ce l-a împiedicat să realizeze sistemul este faptul că nu cunoștea, natural, logica propozițională a stoicilor și de asemenea fiindcă, în mod tacit, accepta principiul logic al bivalenței, anume că orice propoziție este adevărată sau falsă, în timp ce logica modală nu poate fi un sistem bivalent [14].

Prin discutarea contingenței bătăliei navale care va avea loc mîine Aristotel s-a apropiat mult de ideea unei logici polivalente, dar n-a pus accentul pe această mare idee.

Autorul declară că, grație lui Aristotel, a descoperit, în 1920, această idee și a edificat primul sistem de logică polivalentă în opoziție cu logica bivalentă.

Lukasiewicz atribuie influenței lui Platon concepția logicii termenilor universali și ideile aristotelice despre necesitate, pe care autorul le consideră ca dezastruoase pentru filozofie. Propozițiile care atribuie proprietăți esențiale obiectelor sînt, după Aristotel, nu numai adevărate de fapt, dar cu necesitate adevărate [15].

Lukasiewicz este de părere că această falsă deosebire este începutul unei evoluții care ar trebui dusă la împărțirea științei în două grupe, anume științele apriori, consistînd în teoreme apodictice, și științele empirice, care consistă mai ales în enunțuri asertorice ce se bizuie pe experiență. Logica și matematicile ar aparține primului grup.

Or, spune Lukasiewicz, nu există propoziții apodictice și, din punct de vedere al logicii, nu este nici o deosebire între un adevăr matematic și un adevăr empiric [16].

(Aceasta pare a contrazice una din tezele fundamentale ale empirismului logic.)

Logica modală este o extindere a logicii obișnuite prin introducerea unei afirmații „mai tari" și a unei afirmații „mai slabe". Într-adevăr, afirmația apodictică Lp (p este cu necesitate adevărat) este mai tare, pe cînd afirmația problematică M p (este posibil ca p) este mai slabă decît afirmația asertorică p [17].

Expresiile „mai tare" și „mai slab" au avantajul de a ne debarasa de asociațiile atît de periculoase pe care le evocă termenii modali. Într-adevăr,

[12] Ath. Joja, *Studii de logică*, II, București, Edit. Academiei, 1966.
[13] Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 155.
[14] *Ibidem.* p. 205.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem*, p. 206.

necesitatea implică constrîngere şi contingenţa implică hazard. Afirmăm necesarul, pentru că sîntem siliţi s-o facem. Dar, dacă *La* este o afirmaţie mai tare decît a şi dacă *a* este adevărat, cum trebuie să afirmăm pe La?

Adevărul este destul de puternic, nu este necesar să avem un „super-adevăr" (*supertruth*) mai tare decît adevărul [18].

Apriori aristotelic este analitic, bazat pe definiţii, or, definiţiile se prezintă în orice ştiinţă. Or, definiţiile nu pot înlocui experienţa. Enunţul analitic nu vehiculează nici o informaţie. Dacă dorim să cunoaştem esenţa omului, de exemplu, dacă, în general, esenţa există, nu ne putem referi la înţelesul cuvintelor, ci trebuie să studiem indivizii umani, anatomia, fiziologia, psihologia lor etc.

Nu este un paradox să spui că omul este o fiinţă necunoscută.

Tot astfel, nici un sistem deductiv nu se poate sprijini pe definiţii ca pe elementele fundamentale ultime.

Orice definiţie presupune cîţiva termeni primitivi cu ajutorul cărora alţi termeni pot fi definiţi, dar înţelesul termenilor primitivi trebuie să fie explicat prin exemple, axiome sau reguli ce se întemeiază pe experienţă. Astfel, a priori este întotdeauna *sintetic.*

Viguroasă luare de poziţie faţă de kantism şi de empirismul logic, în cel mai pur stil empirist: *nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Nominalismul renaşte în lucrările lui Lukasiewicz, care găseşte originea şi baza oricărui *apriori* logic în experienţă. Pentru el, logica este o sublimare a senzaţiei şi a experienţei. Desigur, el nu neagă apriori logic, dar îi tăgăduieşte orice capacitate informaţională şi îl reduce la experienţă. El aplică riguros axioma lui Occam: *antia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.*

Fireşte, el este hiperbolic, cum este nominalismul în general.

Lukasiewicz îl laudă pe Aristotel de a fi apărat în *De interpretatione* punctul de vedere nedeterminist sau, ca să spunem mai corect, ceea ce este miezul raţional al nedeterminismului. Dar îl dezaprobă pentru faptul de a fi elaborat, sub influenţa lui Platon, o logică a termenilor universali şi, mai ales, de a fi formulat păreri „dezastruoase" despre necesitate. Într-adevăr, în altă parte a lucrării sale, Lukasiewicz reproşează Stagiritului că a enunţat un principiu de necesitate mult controversat. Îi reproşează mai ales fraza celebră din *De interpretatione*: *esse igitur aliquid, quando est, et non esse — quando non est, necesse est* [19].

Aristotel adaugă că aceasta nu înseamnă că tot ceea ce există este necesar şi că tot ce nu există este imposibil, pentru că necesitatea *simpliciter* nu este totuna cu necesitatea *ex hypothesi* [20].

Temporalul „cînd" (ὅταν) este folosit în acest pasaj în loc de condiţionalul „dacă". O teză similară e susţinută de Teofrast, anume existentul care, atunci cînd există, este imposibil să nu existe (τρίτον τὸ ὑπάρχον· ὅτε γὰρ ὑπάρχει, τότε οὐχ οἷον τε μὴ ὑπάρχειν). Aci regăsim particulele temporale „cînd" (ὅτε) şi „atunci" (τότε).

[18] *Ibidem.*
[19] Aristotel, *De interpretatione*, 9.
[20] Lukasiewicz, *op. cit.*, p. 151.

Un principiu asemănător trebuie să existe în logica modală. Leibniz scrie în acest sens : *Unumquodque, quando est, oportet esse.* Să observăm și aci temporalul *quando.*

Principiul necesității, observă Lukasiewicz, are mai multe înțelesuri. O primă semnificație are oarecare legătură cu necesitatea silogistică, care este conexiunea necesară nu a termenilor, ci a propozițiilor [21]. Principiul necesității este formulat de Aristotel în legătură cu propozițiile singulare privind viitorul : este necesitatea ipotetică. Necesitatea ipotetică nu se deosebește de necesitatea condițională, dar ea nu se aplică silogismelor, ci propozițiilor singulare despre evenimente. Astfel de propoziții conțin întotdeauna o calificare temporală. Dar, dacă se include această calificare în propoziție, i se poate substitui particulara condițională.

Știind că necesitatea ipotetică este o conexiune necesară a propozițiilor, se poate foarte bine interpreta această din urmă implicație ca echivalentă propoziției : „Este necesar ca, dacă o bătălie navală are loc mîine, să fie mîine", ceea ce este o substituire a formulei L C pp [22]. Este necesar ca dacă p, atunci p.

Principiul de necesitate, așa cum l-am discutat mai sus, nu se pretează la controversă dacă n-are decît semnificația indicată.

Dar el poate avea o altă semnificație : putem interpreta necesitatea implicată de ea ca o conexiune necesară nu a propozițiilor, ci a termenilor. Se pare că Aristotel are în vedere această conexiune a termenilor atunci cînd expune argumentul determinist după care toate evenimentele viitoare sînt necesare [23].

Lukasiewicz critică nu numai concepțiile metafizice, ci și pe cele ale antimetafizicienilor. El se îndoiește că un lucru ca esența poate să existe. Nu există decît omul individual care, chiar în zilele noastre, este o ființă necunoscută.

El reduce apriori logic la experiență și la senzație și socotește că poate să afirme că analiticul este sintetic. Astfel, el este de acord cu nominaliștii și empiriștii logici cu privire la esență, care, nefiind verificabilă prin observare și verificare, este o pseudoproblemă. Dar este în dezacord cu empiriștii logici, deoarece nu recunoaște nici o valoare analiticului și, pentru el, orice formulă analitică este reductibilă la experiență. De aici rezultă că împărțirea empirist-logică în propoziții analitice și tautologice, adevărate prin definiție, și propoziții de fapt, nu rezistă criticii.

În ceea ce privește influența lui Platon în construcția aristotelică a unei logici a termenilor universali, Lukasiewicz pretinde că termenii individuali sînt tot atît de importanți ca și termenii universali nu numai în viața de toate zilele, dar și în cercetarea științifică. Este cel mai mare defect al logicii lui Aristotel, căci termenii și propozițiile singulare nu-și găsesc locul aici. Totuși, Lukasiewicz gîndește că unele motive tehnice l-au determinat pe Aristotel să elimine termenii singulari, și nu influența lui Platon [24].

---

[21] *Ibidem*, p. 152.
[22] *Ibidem*, p. 132.
[23] *Ibidem*, p. 152.
[24] *Ibidem*, p. 6—7.

Dar, după părerea lui Lukasiewicz, influența lui Platon se arată în doctrina aristotelică a necesității. Într-adevăr, pe linia platoniciană, Aristotel definește știința prin universalitatea și necesitatea sa : *scientia est universalis et per necessaria* [25].

În *Metafizică*, el definește necesarul ceea ce nu poate fi altfel (οὐκ ἄλλως ἔχειν) decît este. Din această necesitate decurge orice altă necesitate [26]. El adaugă că demonstrația face parte din lucrurile necesare, căci este imposibil ca concluzia să fie altfel decît este, dacă este o demonstrație în sensul absolut [27].

Dar necesitatea este departe de a exclude contingența. Prin această îmbinare a necesității și a contingenței, sistemul lui Aristotel este departe de a fi un necesitarism, un determinism în sensul lui Democrit, Diodor Cronos, Spinoza, Laplace și al materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea. Aristotel inaugurează un determinism concret, care, deși postulează universalitatea determinării cauzale, admite totuși existența obiectivă a contingenței.

Stagiritul a presimțit îmbinarea intimă dintre necesitate și contingență și pasajul de mai jos din *De interpretatione* o dovedește : „Astfel, este necesar ca ceea ce este să fie, cînd este, și ceea ce nu este să nu fie, cînd nu este ; totuși, nu este necesar ca tot ceea ce există, să existe cu necesitate, nici ca tot ceea ce nu este să nu existe cu necesitate, căci nu este același lucru pentru orice ființă de a exista cu necesitate, cînd este, și să existe absolut în virtutea necesității" [28] — *non enim idem est omne ex necessitate esse quando iam est et esse simpliciter ex necessitate.*

Realizîndu-se, contingentul devine necesar și dacă faptul se repetă la infinit, necesarul *ex hypothesi* se schimbă în necesar *simpliciter*, certe non *ab aeterno*, ci *a statu nascendi.*

Deși contingentul este nonnecesar și nonnecesarul este contingent, s-ar părea că gîndirea lui Aristotel evoluează, cîteodată, spre o comprehensiune a categoriilor necesității și a contingenței în sensul fluidității și interpenetrării lor [29].

În ceea ce privește termenii singulari, Aristotel nu le acordă un statut epistemologic și logic, dar, în schimb, le acordă un statut ontologic : *existentia est singularium, scientia est de universalibus.*

Numai individul este existent, în realitate substanța-categorie-cheie în filozofia aristotelică — este individuală, pe cînd — contrar platonismului — speța și genul nu sînt decît substanțe secunde. Speța este mai (μᾶλλον οὐσία) substanță decît genul [30].

În schimb, dacă numai realul este existent, numai universalul, necesarul și esențialul sînt inteligibili. Căci un lucru ca esența există nu numai în intelect, ci și în realitatea obiectivă. Un membru al unei clase nu poate fi lipsit de trăsăturile ei esențiale tocmai fiindcă ele sînt proprii ființei acestei clase. Or, fiind esențiale, ele sînt *eo ipso* necesare și, ca o

---

[25] Aristotel, *Anal. Post.*, I, 33 C. 31.
[26] Idem, *Metaph.*, V, 1015 a 35.
[27] *Ibidem*, V, 1015, b 7.
[28] Aristotel, *De interpretatione*, 9. 19 a 23.
[29] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. II, p. 70 sq.
[30] Aristotel, *Categ.*, 5, 20.

consecință a necesității lor, se află în toată universalitatea clasei respective. Esență — necesitate — universalitate sînt cele trei aspecte inseparabile ale unei triade ontologice și logice; totuși, în această triadă, esența apare ca un *fons emanationis* al necesității și al universalității [31].

Așa încît nominalismul tăgăduiește, totodată, cerințele fundamentale ale ființei și ale gîndirii. Desigur, niște entități ca esența și, ca urmare, necesitatea și universalitatea nu sînt direct și empiric observabile și verificabile, totuși ele există, așa cum substanțele secunde există în substanțele prime. Ele sînt logic observabile în substanțele prime, individuale prin definiție. Existența aparține singularilor, dar singularii nu există decît pentru că repetă la infinit esența grupului sau a clasei din care fac parte.

★

Edmond Goblot, *Léon Brunschwicg* și *René Poirier* sînt trei reprezentanți de seamă ai raționalismului francez, care ne interesează în mod deosebit în teoria modalității judecății.

Raționalismul lui Goblot se apropie, pe de o parte, de platonism, pe de alta, de pozitivism.

Problema logică nu este să se determine *cum se efectuează* într-un spirit *trecerea* de la principiu la consecință, ci să se determine *în ce constă raportul* principiului la consecință [32].

Felul de cauzalitate care domnește în operațiile gîndirii nu este simpla cauzalitate fizico-chimică, ci o cauzalitate îmbinată cu finalitate. Relația logică este distinctă de procesul psihologic, căci raportul principiului la consecință este independent de actul prin care spiritul îl sesizează [33]. Nu este un proces, căci nu se desfășoară în timp. Aproape în toți termenii care exprimă necesitatea logică este o metaforă. Într-adevăr, *principiu*, *consecință*, *urmează de aci*, ἕπεται, *a rezulta*, cuprind ideea unui înainte și unui după. Totuși, „anterioritatea logică" nu este o anterioritate. Metafora se explică prin faptul că gîndirea noastră discursivă este silită să admită consecința *după ce* a admis principiul: „ordinea atemporală de dependență logică impune gîndirii ordinea temporală a aserțiunilor sale discursive. Obiectul logicianului este necesitatea logică considerată în ea însăși, în afara duratei și a oricărei gîndiri actuale și active [34].

Or, deși raportul de principiu la consecință este perfect distinct de procesul psihologic corespunzător, nu se pot vedea consecințele în principii, pentru că ele nu sînt cuprinse aci. A raționa înseamnă a construi [35].

Așa încît nu se poate pune rațiunea în afara psihologiei, căci ar însemna să punem rațiunea în afara inteligenței, adevărul în afara cunoașterii [36].

Desigur, Goblot admite că adevărul era autentic înainte de a fi cunoscut și este autentic chiar cînd nu este cunoscut. Dar adevărul în afara oricărei gîndiri actuale nu este decît o gîndire posibilă. Condițiile logice

---

[31] Ath. Joja, *Studii de logică*, I, București, Edit. Academiei, 1960, p. 427.
[32] E. Goblot, *Traité de Logique*, ed. a 2-a, Paris, Librairie A. Colin, 1920, p. 19.
[33] *Ibidem*.
[34] *Ibidem*, p. 19.
[35] *Ibidem*, p. 20.
[36] *Ibidem*.

ale judecății sînt independente de ceea ce pot gîndi asupra aceluiași obiect oamenii în general. Dar motivele nu sînt altceva decît idei capabile să convingă și forma probei nu se concepe în afara unui spirit [37]. Idei capabile să determine *prin ele singure* convingerea [38].

Problema logicii este deci de a determina *cum poate o judecată să fie complet determinată de alte judecăți* [39].

Evidența este totodată o proprietate logică a judecății și un fapt psihologic [40].

Totuși, dacă logica nu se confundă cu psihologia, ea constituie un anumit fel de a pune o problemă psihologică [41]. Dar trebuie să căutăm în sociologie motivul care ne determină să punem astfel problema logică : ce caracteristici prezintă activitatea spiritului cînd își impune această condiție ca toate judecățile ei să aibă rațiunea lor suficientă în alte judecăți [42].

Gîndirea nu este pasivă și contemplativă ; ea nu sesizează adevărul așa cum este, ea îl construiește. Cel puțin, nu este cazul gîndirii și raționamentului în matematică. Într-adevăr, o gîndire contemplativă n-ar fi în stare să afle într-un principiu decît propozițiile mai speciale implicit afirmate în el. „Ea n-ar fi în stare să descopere în el consecințele care nu se află aci, dar care rezultă din el, pe care nu le conține, dar pe care le antrenează, să observe o relație necesară între proprietăți eterogene ; ea n-ar fi deci capabilă de nici o demonstrație" [43].

În raționamentul matematic, generalitatea este consecință a necesității. Acesta este, de altfel, caracterul esențial al raționamentului deductiv [44].

„A demonstra înseamnă a construi. Nu se demonstrează decît judecăți ipotetice, căci numai ele exprimă necesitatea unei relații. Pentru a demonstra că o ipoteză antrenează o consecință, se construiește consecința cu ipoteza" [45].

Raționamentul este o manifestare a spontaneității spiritului care nu se exercită în mod arbitrar, ci după reguli. Acestea nu sînt regulile silogismului, care nu permit nici invenție, nici descoperire. Sînt oare alte reguli ale logicii formale decît acelea ale silogismului ? Răspunsul lui Goblot este negativ, căci regulile logicii formale nu pot explica sporirea cunoștinței [46].

Logica formală nu dirijează singură acțiunile raționamentului. Căci raționamentul nu este independent de obiectele asupra cărora raționează [47].

Chiar în științele cele mai abstracte și cele mai pur deductive, validitatea și chiar simpla posibilitate de raționament nu este independentă de

---

[37] *Ibidem*, p. 20.
[38] *Ibidem*, p. 21.
[39] *Ibidem*, p. 22.
[40] *Ibidem*, p. 24.
[41] *Ibidem*, p. 30.
[42] *Ibidem*,
[43] *Ibidem*, p. 264.
[44] *Ibidem*, p. 265.
[45] *Ibidem*, p. 272.
[46] *Ibidem*, p. 274.
[47] *Ibidem*.

obiectele asupra cărora se raționează. Metodele se diversifică, după cum este vorba să se judece sau să se raționeze despre real sau despre ideal, despre empiric sau despre rațional, despre cauzalitate sau finalitate, despre existența lucrurilor sau valoarea lor. Există deci o logică neformală, subordonată subiectului judecăților și raționamentelor. Logica formală și generală condiționează orice logică materială și specială. Logica formală nu merge pînă la raționament, nu termină nimic, dacă nu se prelungește prin vreuna din acele logici materiale și speciale [48].

Actul elementar al inteligenței este judecata [49]. Judecata este esențial o aserțiune, afirmativă sau negativă. Logicianul nu se întreabă dacă o anumită aserțiune este adevărată sau falsă *în ea însăși*, adică conformă cu vreo realitate exterioară a spiritului. Pe logician îl interesează motivele de a lua drept sigură, pentru orice inteligență, o judecată dată. Judecata poate fi întemeiată fie pe experiență, fie pe raționament [50].

Obiectele asupra cărora judecă spiritul — adică datele empirice, subiectele deosebite și conceptele generale — constituie *materia* judecății. Dacă facem abstracție de materia judecății, rămîne mai întîi aserțiunea, apoi caracterul afirmativ sau negativ al aserțiunii, universalitatea sau particularitatea. Acestea sînt proprietățile formale ale judecății [51].

În ceea ce privește modalitatea, Goblot observă că scolasticii reduceau propozițiile modale, pentru ca silogismele care le conțineau să fie supuse regulii comune. Or, aceasta dovedește că modalitatea nu este o proprietate formală simplă și elementară a judecății [52].

Reducerea propozițiilor modale constă în descompunerea lor în două propoziții relative, una la obiectul asupra căruia se judecă, cealaltă la valoarea, la originea, la cauzele, la motivele judecății [53].

Triada aristotelică și kantiană *realitate-posibilitate-necesitate*, deși de mare interes logic, nu face parte din proprietățile formale ale judecății [54].

Judecata asertorică exprimă mai mult decît o posibilitate și mai puțin decît o necesitate.

Judecata este o aserțiune pură și simplă, nu există *mod*. În schimb, dacă se constată că această judecată nu este necesară, atunci se alătură judecății o a doua judecată, care constată că este arbitrară [55]. Dacă se constată că această judecată se impune cu necesitate spiritului, nu în virtutea unui raționament, ci în virtutea unei experiențe, această constatare este încă o a doua judecată care se alătură celei dintîi [56].

Putem să ne întrebăm dacă judecata asertorică este o aserțiune pură și simplă, o aserțiune gratuită sau o aserțiune empirică. În primul caz, modalitatea lipsește; în celelalte două sînt dar două judecăți, anume *modus* și *dictum* [57].

---

[48] E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, Paris, Librairie A. Colin, 1927, p. 3—4.
[49] Idem, *Traité de Logique*, p. 43.
[50] *Ibidem.*
[51] *Ibidem*, p. 154.
[52] *Ibidem*, p. 158.
[53] *Ibidem*, p. 161.
[54] *Ibidem*, p. 162.
[55] *Ibidem*, p. 163.
[56] *Ibidem*,
[57] *Ibidem.*

Judecata apodictică este şi ea o aserţiune. Deosebirea este că acestei aserţiuni i se adaugă *constatarea* că nu poţi s-o n-o faci. Sînt două aserţiuni. Urmează deci că judecata apodictică poate fi constatată în două feluri: dacă spuneţi că *A* este cu necesitate *B*, pot să susţin că *A* nu este *B* sau că, dacă este adevărat că *A* este *B*, aceasta nu este evident nici apriori, nici ca consecinţă a motivelor invocate.

Astfel, necesitatea nu este o proprietate formală a judecăţii, ci materia unei a doua judecăţi, care se adaugă primei.

Modalitatea nu este o proprietate formală cum este calitatea sau cantitatea, căci, dacă se face abstracţie de materia judecăţii, rămîne aserţiunea. Aceasta este forma esenţială a oricărei judecăţi; aserţiunii i se adaugă caracterul afirmativ sau negativ al aserţiunii.

De altminteri, după cum a observat Sigwart, modalitatea la Kant este pur subiectivă, ea nu priveşte decît actul judecăţii, pe cînd la Aristotel ea are un sens obiectiv şi priveşte relaţia exprimată de judecată [58].

Goblot socoteşte că modul este o a doua judecată care se alătură celei dintîi, exprimată prin *dictum*. Astfel încît de aci rezultă că modul nu este o proprietate formală a judecăţii, nu este decît o judecată care se face asupra unei prime judecăţi.

Ca şi necesitatea, posibilitatea nu este o proprietate formală a judecăţii. Într-adevăr, ceea ce i se poate opune aserţiunii, afirmativă sau negativă, este neaserţiunea, adică nejudecata. Putem să ne îndoim sau să suspendăm judecata noastră, totuşi acel ce se îndoieşte are idee de judecata pe care nu o face; o gîndeşte, o formulează cu toate elementele ei — subiectul, atributul şi raportul dintre ele, afară de unul singur. Dar acest element care lipseşte este esenţa însăşi a judecăţii, este aserţiunea. El întreabă sau se întreabă dacă nu judecă [59].

Desigur, nu există judecăţi interogative, dar judecăţile problematice sînt ceva mai mult. Altceva este să întrebi dacă un lucru este adevărat şi să afirmi că este posibil cu anumite condiţii şi, în anumite limite, incomplet determinate [60].

Judecata problematică este totodată cunoaştere şi necunoaştere, aserţiune şi îndoială. Necesitatea este predicatul unei a doua judecăţi, care are drept obiect o primă judecată, care este o aserţiune fermă; în schimb, posibilitatea este predicatul unei a doua judecăţi, care are drept subiect *ideea* primei judecăţi, care nu se termină într-o aserţiune fermă [61].

Prin urmare, nu există o modalitate a judecăţilor, nu există decît judecăţi de modalitate [62].

Desigur, s-ar putea obiecta că, pentru ca să poată să fie judecăţi de modalitate, trebuie totuşi să existe o modalitate a judecăţilor, căci a doua judecată nu face decît să recunoască şi să constate caracterul apodictic sau problematic al celei dintîi.

Goblot nu înţelege să alunge din logică noţiunile de necesar şi de posibil; el le plasează în categoria relaţiei [63].

---

[58] *Ibidem*, p. 158.
[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*, p. 164.
[61] *Ibidem*.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*, p. 165.

Cum se poate constata necesitatea sau posibilitatea unei judecăți, se întreabă autorul. El numește *constatare logică* constatarea rezultatului unei operații logice. Se pot afla prin constatare adevăruri necesare rezultînd din concluzia unui raționament.

Constatarea logică are o mare importanță în teoria raționamentului [64].

În categoria relațiilor, Goblot observă că judecata categorică este aceea care afirmă sau neagă — între doi termeni un raport de la atribut la subiect. Judecata ipotetică afirmă sau neagă — între doi termeni — un raport de la principiu la consecință. Judecata categorică este forma *S este P*, S fiind un subiect și P un atribut.

Judecata ipotetică este de forma p, ea *antrenează* sau *exclude q*, p și q fiind două ipoteze. *Petre este muritor* este o judecată categorică; în schimb, *Orice om este muritor* este o judecată ipotetică, deoarece declară că faptul de a fi muritor este legat de umanitate, de o lege naturală sau o consecință logică a calității de om [65].

Goblot ne-a prevenit că noțiunile de necesar sau posibil se regăsesc în categoria relației. Într-adevăr, judecata ipotetică este însuși tipul necesității logice.

Dacă un triunghi are două laturi egale, are și două unghiuri egale — arată o necesitate logică, care traduce o necesitate obiectivă.

Căci, dacă un triunghi are două laturi egale, el are cu necesitate două unghiuri egale. Goblot observă că această judecată nu afirmă că un triunghi are două laturi egale, nici că are două unghiuri egale; ea afirmă că egalitatea a două laturi are ca urmare egalitatea a două unghiuri. Dacă egalitatea a două laturi ale unui triunghi este dată, egalitatea celor două unghiuri urmează cu necesitate. Nu este vorba, bineînțeles, de o consecință în timp, ci de o pură consecuție atemporală — consecuție, urmare etc. este o metaforă inevitabilă. „Anterioritatea logică — spune Goblot — nu este de loc o anterioritate. Într-un triunghi isoscel, egalitatea laturilor nu este anterioară egalității unghiurilor" [66].

Pentru enunțurile teoremelor, toate legile naturii sînt propoziții ipotetice, căci ele exprimă întotdeauna că — dacă un lucru este dat — un altul este și el dat *cu necesitate* sau constant [67].

Goblot socotește că judecata ipotetică nu este o împreunare a două propoziții din care una este subordonată celeilalte; judecata ipotetică, ca atare, este o singură aserțiune. Nici antecedentul, nici consecventul nu sînt aserțiuni; ceea ce este o aserțiune este subordonarea celui de-al doilea termen primului [68].

Antecedentul și consecventul sînt aserțiuni *posibile*; de aceea descoperim aci toate elementele judecății, afară de aserțiune [69]. Antecedentul și consecventul pot fi singulari, plurali, colectivi-nedeterminați, totali, generali, speciali, universali, particulari, categorici, ipotetici.

---

[64] *Ibidem.*

[65] *Ibidem*, p. 180.

[66] *Ibidem*, p. 69.

[67] E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique, verbe hypothétique*, ed. a 6-a, Paris, Librairie. A. Colin, 1924.

[68] Idem, *Traité de Logique*, p. 113.

[69] *Ibidem*, p. 192.

Exemplu de judecată ipotetică necesară: *Dacă p este adevărat, rezultă că q este adevărat.* Dacă antecedentul este adevărat, este imposibil ca consecventul să nu fie şi el.

Orice relaţie necesară este constantă; orice relaţie constantă este necesară, deşi se poate să nu observăm motivul. Se poate ca o relaţie contingentă să fie adevărată în totalitatea cazurilor, atunci judecata este totală şi nu generală, categorică şi nu ipotetică. Orice generalitate presupune o necesitate care, de altminteri, poate să fie ignorată.

Se dovedeşte o judecată ipotetică universală, fie dovedind că relaţia este necesară, fie dovedind că este constantă. Necesitatea *conţine* generalitatea, pe cînd generalitatea presupune necesitatea şi nu o conţine [70].

Necesitatea este ceva în plus care se adaugă generalităţii. Atunci cînd descoperiri noi permit să demonstrăm prin deducţie ceea ce am aflat prin inducţie, anume ca o urmare a necesităţii, o lege devine o teoremă, nimic nu este schimbat în deducţiile care o luaseră ca principiu. Aceasta dovedeşte că aceste deducţii nu se întemeiau pe necesitate, ci numai pe generalitate [71].

Astfel, necesarul şi posibilul există într-adevăr, dar nu sînt proprietăţi formale ale judecăţii ca aserţiunea, afirmativă sau negativă, universală sau particulară. Desigur, acestea sînt proprietăţi ale judecăţii, dar care privesc mai curînd materia decît forma judecăţii. Sînt judecăţi care se adaugă altor judecăţi, pentru a califica aserţiunile lor ca necesare sau posibile. Ca urmare, modalitatea este eliminată din proprietăţile formale ale judecăţii, fără a înceta să existe ca atare, anume ca necesitate sau posibilitate. De altminteri, o regăsim în categoria relaţiei, după cum am văzut. Forma însăşi a judecăţii ipotetice este o manifestare a necesităţii logice, care, după cum observase Aristotel mai înainte, este tipul însuşi al necesităţii. Or, această necesitate se arată cu o putere deosebită, pe care Goblot a pus-o perfect în evidenţă în judecata ipotetică pe care Aristotel a neglijat-o.

„A dovedi o judecată ipotetică nu înseamnă a transforma ipoteza în aserţiune fermă, a stabili că ipoteza este adevărată, că, efectiv, condiţia este dată; nu înseamnă nici a transforma consecinţa într-o aserţiune fermă, a stabili că este adevărată. După probă, antecedentul şi consecventul vor rămîne ceea ce erau înainte, nişte aserţiuni posibile. Ceea ce va fi dovedit este că consecventul este consecinţă a antecedentului, că antecedentul *antrenează* consecventul (sau îl exclude). Aceasta este tot ce înseamnă judecata. Aveţi grijă să spuneţi «antrenează», căci este inexact că antecedentul «implică» consecventul, că-l «conţine», că se poate «scoate din el»: ei sînt, sau cel puţin pot fi eterogeni. Egalitatea celor două unghiuri ale unui triunghi nu este conţinută în egalitatea a două laturi: ea *rezultă* din aceasta" [72].

Goblot socoteşte că necesitatea logică este condiţie a universalităţii judecăţii: ea este mijloc, pe cînd universalitatea este ţel şi raţiune de a fi.

Necesitatea ar putea fi considerată ca scopul unic al logicii, deoarece ceea ce este logic necesar este valabil pentru toate spiritele. Dar numai

---

[70] *Ibidem*, p. 196.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*, p. 193.

nevoia unor idei universal-valabile a putut determina spiritul uman să caute necesitatea logică [73].

Este posibil ca omul să fi căutat necesitatea logică ca să satisfacă o nevoie de universalitate, de înțelegere universală intersubiectivă: aceasta este explicația genetică a necesității. Dar explicația adîncă, exhaustivă, explicația logică este alta: un raționament este acceptat de toată lumea pentru că este necesar, și este necesar pentru că este esențial. O trăsătură aparține universal unei clase pentru că este necesar să aparțină acestei clase, și este necesară pentru că este esențială, pentru că ține de *esența* membrilor acestei clase. Esențial-necesar-universal: în această triadă logică și ontologică, elementul fundamental este esența.

După Goblot, logica este un anumit fel de a pune o problemă psihologică, în sensul că schemele logice sînt inerente inteligenței, că ele sînt noetice, inteligibile, cărora intelectul se identifică. Totuși, schemele logice sînt valabile, independent de apartenența lor la intelect. Goblot subliniază faptul că schemele logice au o îndoită valoare: *in mente*, unde apar *sub specie universalitatis*; *in re*, unde apar *sub specie individui*.

„... cu Platon — spune Goblot — vom spune că ideile în general, și, *la limită*, Ideea supremă, sînt singurul adevărat obiect al științei. Dacă se poate vorbi despre o știință a naturii, este cu condiția să înțelegem prin asta natura lucrurilor, și nu lucrurile înseși; natura lucrurilor sînt Ideile lor" [74].

Și adaugă într-un fel foarte semnificativ: „Nu vom merge pînă acolo încît să spunem, cu Platon, că Ideile există în afara spiritului. Dar, împreună cu Platon, vom spune că ele sînt niște necesități logice de care spiritul nostru nu dispune, că ele sînt independente de ignoranțele și de greșelile noastre, într-un cuvînt că sînt adevărate. După cum ele depășesc infinit lucrurile, ele depășesc infinit spiritul: ele nu se epuizează în actul inteligenței care le sezizează, după cum nu se epuizează în ființa individuală sau în clipa devenirii.

În fond, cînd Platon spunea că Ideile există, el voia să spună, înainte de toate, că există un adevăr [75].

„Universalul există. El nu este singular, concret, substanțial. Este totuși. Gîndul nostru nu-l creează cînd îl descoperă" [76].

„Psihologismul" lui Goblot consistă în existența formelor logice, *în inteligență* — și ele sînt cu siguranță acolo — dar ele nu sînt decît ca reprezentînd *sub specie universalitatis* forme și realități care există în ele însele, conform cu doctrina platoniciană, ca *inteligibili puri* care nu sînt *nici substanțe, nici simple gîndiri*.

O apreciere sumară a teoriei logice a lui Goblot ne dă impresia psihologismului, și autorul (A. J.) regretă de a fi comis această eroare, dar un contact mai adînc ne dezvăluie un platonician atenuat de un psiholog.

★

Léon Brunschvicg profesa un raționalism spiritualist. El definește propria lui poziție: „Spiritualismul modern nu mai este, propriu-zis, un

---

[73] *Ibidem*, p. 39.
[74] *Ibidem*, p. 115.
[75] *Ibidem*, p. 116.
[76] E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, p. 13.

spiritualism al Ideii în sensul platonician al cuvîntului, este un spiritualism al conştiinţei, este spiritualismul din Cogito"[77].

Pentru Brunschvicg, „toată metafizica se reduce la teoria cunoaşterii" [78].

El se depărtează chiar de Kant, deoarece regretă realismul ontologic al filozofului din Königsberg : lucrul în sine este o ficţiune, deoarece nu poate fi conceput decît în legătură cu subiectul.

Filozofia contemporană este, după Brunschvicg, o filozofie a gîndirii, care îşi găseşte materia sa naturală în istoria gîndirii umane [79].

Brunschvicg este filozoful şi istoricul evoluţiei spiritului uman, ale cărui etape le urmăreşte cu atenţie. Istoria ştiinţelor este pentru el „laboratorul filozofului". Această fenomenologie a spiritului ştiinţific şi filozofic îi sugerează una din tezele esenţiale ale filozofiei sale, anume că nu există categorii imuabile ale intelectului, că trebuie „să facem să treacă critica kantiană de la o stare cristalină la o stare coloidă".

Viaţa spiritului este dinamism ; spiritul nu se lasă îngrădit în hotare vizibile *ne varietur*. Spiritul este spontaneitate şi specificul unei puteri constituante, ca a spiritului, este „de a domina codurile pe care le-a promulgat, de a le supravieţui pentru revizuirea neîncetată a legislaţiei"[80].

Spiritul este legiuitor, dar, prin spontaneitatea şi prin libertatea lui, el întrece şi depăşeşte codurile pe care le inventează.

În evoluţia lui necontenită, el procedează la o revizuire constantă a principiilor şi a metodelor pe care el însuşi le-a creat.

„Ştiinţa viitoare nu este închisă, cum ar fi dorit Comte, cum voia şi Kant, în forme gata făcute ; constituirea acestor forme dezvăluie un dinamism original, al cărui avînt se prelungeşte prin generarea sintetică a unei noţiuni din ce în ce mai complicate" [81].

Judecata este actul esenţial al spiritului, actul care-i defineşte spontaneitatea creatoare. Şi filozofia este studiul activităţii intelectuale, ca urmare un studiu al judecăţii. Judecata nu este numai o operaţie deosebită în seria operaţiilor logice ; ea este actul complet al activităţii intelectuale, actul unic. „Judecata trebuie deci privită ca începutul şi expresia spiritului, ca spiritul însuşi, vorbind absolut, şi pentru a înţelege spiritul trebuie studiată direct judecata" [82].

Considerată ca act primitiv, judecata este o afirmaţie. Ceea ce este afirmat este stabilit ca a fi şi a fi este obiectul afirmaţiei. Copula care exprimă afirmaţia lui a fi este singurul element esenţial şi caracteristic al judecăţii, de unde rezultă că problema fundamentală în teoria cunoaşterii este semnificaţia copulei [83]. În ce măsură este a fi în copulă ? Aceasta este problema modalităţii. Propoziţia nu oferă o expresie obiectivă pentru modalitate ; din punctul de vedere al modalităţii, copula nu apare ca

---

[77] L. Brunschvicg, *La philosophie de l'esprit*, p. 178.

[78] A. Lalande, *Vocabulaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

[79] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. XII.

[80] Idem, *L'idée critique et le système kantien*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 1924, p. 177.

[81] Idem, *Les étapes de la philosophie mathématique*, ed. a 3-a, Paris, P.U.F., 1947, p. 567.

[82] Idem, *La Modalité du jugement*, p. 24.

[83] *Ibidem*, p. 28.

determinantă. Modalitatea nu aparține judecății considerate în expresia ei spontană; ea se datorează unei reflexii critice, unui fel de judecată a judecății: *Beurteilung* și nu *Urteil* [84].

După cum spunea Goblot, modalitatea nu este proprietate formală a judecății. Spiritul este acela care adaugă ceva propoziției, conferindu-i modalitatea [85].

Există un criteriu sigur al necesității? Aceasta este evident, deoarece sîntem de acord să recunoaștem că propoziția: Un lucru este *identic cu el însuși* este necesară [86].

Totuși este contradictoriu să se vorbească despre un criteriu intrinsec al necesității. Într-adevăr, există acest criteriu și necesitatea se impune tuturor; or, acest vis cartezian este iluzoriu, cum o dovedesc istoria științei și istoria filozofiei; sau această necesitate poate fi contestată, și atunci ea nu este decît un postulat, după cum recunoaște Sigwart, care face din ea postulatul logicii. „Adică va trebui să se renunțe a considera ca necesar și obiectiv principiul care conferă gîndirii necesitatea și obiectivitatea ei, ceea ce este desigur cea mai ciudată dacă nu cea mai contradictorie dintre pozițiile pe care le poate lua un logician" [87].

Există totuși un semn după care se recunoaște judecata necesară: este inconceptibilitatea contrarului [88]. Dar inconceptibilitatea contrarului nu privește însăși judecata, ci relația ei cu o judecată contrară. Or, nu este evident că oricărei judecăți îi corespunde o judecată contrară; opoziția poate să nu fie decît în limbaj, între judecata a două propoziții. Noțiunea de inconceptibilitate nu este mai limpede decît aceea de necesitate [89]; inconceptibilitatea nu este un criteriu. Este cu putință să se determine criteriul posibilității? Posibilul este în determinarea însăși și nu poate fi definit decît prin relație cu ceea ce nu este posibilul. Posibilul este ceea ce nu este imposibil.

Cum principiul de identitate este condiție a gîndirii, ceea ce este incompatibil cu acest principiu va fi, prin aceasta însăși, contradictoriu. Ca urmare, posibilul va fi ceea ce nu este contradictoriu, ceea ce nu este contradictoriu în termeni. Or, o astfel de definiție este vădit prea largă, căci va ajunge să se evite contradicția formală și orice devine posibil. „Virtutea este pătrată", „cercul este pătrat" nu sînt imediat incompatibile cu principiul contradicției. Aceste propoziții ar trebui deci admise ca posibile. Sfera posibilului nu este riguros circumscrisă de principiul contradicției.

Se pare că un criteriu mai precis leagă posibilul de real. Posibilul n-ar fi decît realul, căruia i-ar lipsi vreuna din condițiile realității sale. Aceasta este părerea lui Benno Erdmann. Această definiție este insuficientă pentru că noțiunea de condiție este echivocă, și echivocul nu poate fi înlăturat [90].

---

[84] *Ibidem*, p. 29.
[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*.
[87] *Ibidem*, p. 30.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*.
[90] *Ibidem*, p. 31.

După observația lui Kant, posibilul care nu poate fi decît posibilul este, de fapt, imposibilul [91].

Astfel, nici necesitatea, nici posibilitatea nu sînt susceptibile de o definiție directă și incontestabilă.

Problema modalității nu poate fi abordată direct după formele verbale ale propoziției, ea presupune o determinare critică a categoriilor modalității [92]. Or, această determinare riscă și ea să dea rezultate nesigure. Să examinăm, de exemplu, o judecată matematică în felul ecuației : $(A + B)^2 = a^2 + b^2 + 2$ ab. Această judecată este necesară, căci este imposibil ca spiritul să înțeleagă o afirmație contrară acestei afirmații : necesitatea matematică este forma tipică a necesității, judecata matematică este judecată apodictică prin excelență [93].

Or, această judecată nu afirmă nici o realitate determinată ; ea nu face decît să exprime felul în care spiritul va putea să-și reprezinte pătratul sumei a două numere, cu condiția ca aceste două mărimi să fie date. Or, noi ne închipuim posibilitatea în felul unui cadru gol, așteptînd conținutul care trebuie să-l umple și căruia natura acestui conținut îi este indiferentă.

Dacă, dimpotrivă, spun : „cerul este cenușiu azi", acesta este un simplu fapt care n-are nimic necesar, deoarece concep posibilitatea unui cer albastru. Dar este tot atît de adevărat că, în momentul de față această constatare nu poate fi alta decît ceea ce este : suport o necesitate care îmi este impusă din afară [94].

Astfel, faptul și legea sînt considerate amîndouă sau ca necesare, sau ca posibile. În pragul modalității există o dificultate pe care nu o poți lăsa de o parte fără urmări, căci în cazul acesta doctrina respectivă se sprijină pe un echivoc fundamental [95].

Brunschvicg se referă la Sigwart, care, în *Logica* sa, stabilește principiul că conștiința necesității este un caracter constitutiv al gîndirii. Deci orice judecată care nu este necesară nu este propriu-zis o judecată. Judecățile sînt necesare fie pentru că se datorează activității spontane a gîndirii, ca fiind concluziile unor raționamente și implică deci conștiința adevăratului lor ideal, fie pentru că sînt judecăți de fapt și fiindcă este imposibil ca un fapt, atîta timp cît există, să fie altul decît este. Astfel, sînt două clase de judecăți, întîmplător legate de aceeași denumire verbală [96]. Dar cele două necesități sînt de ordin cu totul diferit, căci una este o necesitate a gîndirii, o necesitate logică, și cealaltă o necesitate de fapt. Noțiunea de necesitate este ambiguă. O confuzie asemănătoare se află în teoria contrară, care exclude orice necesitate și reduce toate judecățile noastre, astfel încît nu mai sînt decît judecăți de posibilitate. Pentru unii matematicieni, nici analiza, nici geometria n-au nimic cu adevărat necesar ; amîndouă sînt alcătuite din propoziții contingente. Astfel, analiza și geometria sînt contingente. Una este contingentă fiindcă este abstractă și cealaltă fiindcă este concretă.

---

[91] *Ibidem*, p. 32.
[92] *Ibidem*.
[93] *Ibidem*, p. 33.
[94] *Ibidem*.
[95] *Ibidem*, p. 34.
[96] *Ibidem*.

Cele două concepții ale necesității și ale posibilității sînt în legătură cu două concepții opuse ale existentului în judecată. Într-adevăr, existentul în judecată poate fi facultatea de a afirma (subiectul) sau conținutul afirmației (obiectul). Ca urmare, modalitățile judecății sînt, în prima ipoteză, modalități subiective, în a doua — modalități obiective.

La Aristotel, existentul și neexistentul se unesc în judecata de posibilitate, și această judecată arată condiția existentului în timp, a devenirii și, prin urmare, bazele fizicii : virtualitatea materiei, indiferentă față de determinările ei viitoare (δύναμις). Timpul permite nedeterminatului să se determine și astfel este loc în lume pentru excepție, pentru neprevăzut : hazard în natură și gîndire umană [97]. Existența și neexistența alcătuiesc materia copulei ; ele comportă trei determinări și, ca urmare, nu sînt trei feluri de propoziții modale : posibilitate, existență, necesitate. Deosebirea modalităților judecății permite gîndirii să oglindească universul și creează corespondența dintre logic și real, perspectivă pe care platonismul părea că o exclude [98].

„Pentru Platon, din moment ce judecata consideră timpul, ea nu mai comportă exactitate și adevăr ; pentru Aristotel, din contră, diviziunea părților de timp este aceea care sparge cercul în care se închidea dialectica antitezelor abstracte și conferă o valoare obiectivă și o însemnătate metafizică celor trei feluri de propoziții modale" [99].

Brunschvicg apreciază că judecata nu este, pentru Aristotel, actul esențial și definitiv al inteligenței, căci știința se compune din silogisme. Distincția modalităților servește de bază teoriei silogismelor modale în *Analiticele Prime*.

Categoria generalului introduce o dimensiune nouă între necesar și contingent și, astfel, lărgește noțiunea de știință. Ea se aplică la ceea ce se întîmplă cel mai des.

Modalitatea judecăților științifice ar fi mai mult decît contingența și mai puțin decît necesitatea [100].

Raportarea teoriei modalității la teoria științei ridică o problemă pe care Aristotel n-a rezolvat-o. Într-adevăr, demonstrarea științifică presupune silogismul, și silogismul implică omogenitate în privința timpului propozițiilor care-l compun. Validitatea concluziei cere ca cele trei judecăți să fie relative la aceeași diviziune a timpului. De aici rezultă că sînt trei feluri de științe : știința trecutului, știința prezentului și știința viitorului. Prima ar fi necesară, a doua reală, a treia posibilă. Or, prezentul devine trecut sau viitor : știința încetează de a fi omogenă, ea este antrenată în devenire, care este negarea științei. Știința cere omogenitatea universului ; or, universul este evident eterogen. Diodor Cronos înțelegea să pună în lumină tocmai această opoziție între știință și realitate [101].

---

[97] *Ibidem*, p. 48.
[98] *Ibidem*, p. 49.
[99] *Ibidem*.
[100] *Ibidem*, p. 50.
[101] *Ibidem*.

La Descartes, ca şi la Aristotel, problema modalităţii judecăţii este subordonată unei teorii metafizice asupra naturii timpului [102].

Spinoza rezolvă problema modalităţii reducînd toate formele ei la necesitate [103].

Leibniz renunţă să identifice forme diferite ale modalităţii. El se gîndeşte să împlinească distanţa ce se pare că desparte posibilul, realul şi necesarul cu doctrina sa a continuităţii [104].

Studiul modalităţii judecăţii are o valoare absolută şi o însemnătate metafizică, nu pentru că ar permite gîndirii să cunoască fiinţa ca fiinţă, ci pentru că astfel gîndirea ajunge să ia cunoştinţă de propria ei activitate şi să-i definească cu precizie condiţiile ultime [105].

Brunschvicg este un cartezian pentru care filozofia critică există mai presus de orice, dar care totuşi refuză să considere raţiunea şi categoriile ei ca date o dată pentru totdeauna. El admite un tabel al categoriilor ce trebuie revăzut pe măsură ce ştiinţa progresează. Raţiunea se face şi se desface progresiv, sub impulsul noilor descoperiri ştiinţifice. Raţiunea se defineşte prin dinamismul său şi interioritatea sa. Gîndirea nu este *ens inquantum cogitans*, ea este *cogitatio*, care îşi făureşte singură propriile ei legi şi care informează obiectul în aşa fel încît nu mai este obiectul în sine, ci obiectul ei. Brunschvicg este un raţionalist spiritualist care atribuie filozofiei studiul exclusiv al gîndirii, al spiritului uman în metamorfoza lui neîncetată.

Acestea fiind, modalitatea judecăţii nu are un sens obiectiv, ci numai subiectiv. Este o privire, o ochire a spiritului care judecă; modalitatea nu aparţine judecăţii considerate în expresia ei spontană, ea se datoreşte reflexiunii critice, unei judecăţi asupra judecăţii. Nu există un criteriu intrinsec al necesităţii. Formele modalităţii nu există decît dacă există timpul. Dacă universul este conceput în felul lui Platon sub forma adevărată a Ideilor sau sub forma iluzorie a devenirii, atunci timpul nu există pentru fiinţa adevărată şi imuabilă a Ideilor unde domneşte numai necesitatea, pe cînd el domină devenirea unde nu domneşte decît contingenţa.

Dacă universul este conceput în felul lui Spinoza, atunci numai necesitatea guvernează lumea, nu este loc pentru contingenţă.

Dacă, din contră, concepem lumea în felul lui Aristotel, ca o dualitate de materie şi de formă în lumea sublunară, atunci modalitatea va avea trei ipostaze : necesitate, realitate, posibilitate.

În filozofia critică, tripticul modalităţii există, dar exprimă o vedere a spiritului, deoarece spiritul percepe lumea după propriile sale categorii.

Doctrina lui Brunschvicg a modalităţii se înrudeşte cu filozofia critică, cu această deosebire că formele spiritului nu sînt *ne varietur*. O deosebire esenţială desparte modalitatea kantiană de concepţia aristotelică.

---

[102] *Ibidem*, p. 54.
[103] *Ibidem*, p. 57.
[104] *Ibidem*, p. 60.
[105] *Ibidem*, p. 241.

★

René Poirier profesează un raționalism care armonizează în mod fericit teza inteligibilității realului cu rolul creator și constructivist al gîndirii [106].

Inteligibilitatea realului și construcția gîndirii nu exclud, ci implică apelul la experiență. Într-adevăr, în analiza conceptului de realitate, Poirier atribuie experienței o valoare metafizică [107]. A spune că realul este inteligibil înseamnă a spune că are o structură sistematică, că formează un tot organizat rațional și că, așadar, el nu este opac, ci sesizabil prin gîndire. Intelectul are capacitatea de a înțelege realul, de a *fieri aliud*, de a deveni celălalt, adică realul, dar această capacitate trebuie să fie provocată de real el însuși. Căci, cum spune Aristotel, intelectul nu este în fapt nici o ființă înainte de a o gîndi, înainte de a intra în contact cu cutare sau cutare ființă [108]. Intelectul este, în putere, inteligibil, dar el nu este, în act, nici unul dintre ei, *antequam intelligat* [109]. Noțiunea de realitate este un postulat al științei și al filozofiei, postulat care stă la baza concepției lui Poirier. El respinge atît consecințele solipsiste ale relativismului kantian, cît și concluziile neopozitivismului.

„Iată consecința extremă a relativismului kantian; existența unei lumi transcendente aceleia a fenomenelor nu este numai desființată ca obiect pozitiv al cunoașterii, ea este desființată chiar ca concept limitativ, ca neliniște. Spiritul însuși, condus de rezistența naturii, este acela care, închipuindu-se în el însuși, inventează realitatea; și obiectivitatea are drept ultim semn acordul gîndirii cu ea însăși" [110].

„Se cade deci să acceptăm dualismul, dar nu în sensul lui Descartes, căci acesta ia spiritul în momentul în care este conștiință, adică în momentul în care, inserat în lucruri, el încetează de a fi al nostru și devine experiență. Dar spirit și lume sînt înaintea experienței, ca în amonte: ele sînt cele două tradiții obscure din care ea purcede și ceea ce numim acord al gîndirii și al naturii este numai acordul a două părți ale experienței care simbolizează una cu alta" [111].

Poirier întreprinde, de asemenea, o critică nuanțată a diferitelor concepții fenomeniste ale filozofiei contemporane: metrocentrism și irealism pozitivist.

Lumea imaginilor, lumea măsurilor sînt construcții implicite ale spiritului, dar pătrunse de spirit realist. De realizarea obiectului fizic nu mai dezvăluie autenticul obiect fizic, ascuns de senzații și percepții. Din punct de vedere normal, „existența se aplică unei realități obiective independentă de subiect. Ea este o existență în sine, independentă de

---

[106] René Poirier, *Logique et Modalité du point de vue organique et physique*, Paris, Hermann et Cie éditeur, 1952, p. 3.

[107] Crizantema Joja, *Studii de Filozofia științei*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 116.

[108] Aristotel, *De anima*, III 4, 429 a 24.

[109] *Ibidem*, III 4, 479 b 30.

[110] R. Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Librairie Vrin, p. 1933, p. 379–383.

[111] *Ibidem*, p. 383.

ceea ce se spune, se vede, se ştie despre ea [112]. Acest obiect este un absolut şi nu este o dată experimentală, adică el este, în sine, deasupra şi în afara experienţei. El este o idee şi legile realităţii fizice, ca şi acelea ale fiinţei aristotelice, corespund mai curînd unei exigenţe a spiritului nostru decît unei experienţe. Realismul spontan al savantului traduce intenţia cea mai fundamentală a naturii noastre intelectuale" [113].

Raţionalismul lui René Poirier se manifestă în considerarea obiectului ca exprimînd intenţia cea mai fundamentală a intelectului nostru.

Numai elementele ultime din natura configuraţiei lor există în sensul tare, sînt fiinţă, şi nu devenire. Celelalte n-au decît pseudoexistenţe, îmbinate cu subiectiv şi obiectiv. Dar elementele teoretice, elementele ultime nu sînt decît scheme provizorii, pentru că ştiinţa le adînceşte şi le modifică neîncetat. Am fi tentaţi să tragem deci concluzia că modalităţile existenţei autentice nu se aplică la nimic. Or, de fapt, noi folosim o convenţie implicată, după care structura noastră ideală a lumii trebuie să se supună modurilor generale ale existenţei obiective [114].

În ceea ce priveşte logica, ea este studiul procedeelor prin care izbutim să definim şi să cunoaştem adevărul. Într-un sens mai restrîns, este studiul legilor generale ale adevăratului şi ale falsului şi ale modalităţilor lor [115].

Dar autorul se întreabă de ce adevărat şi de ce fals este vorba, luate în care univers.

El deosebeşte :

1. Logica simbolică, dezvoltarea unui algoritm arbitar, în stare să combine fraze, transformate treptat după legi proclamate făţiş. Adevărul despre care tratează această logică este un semn convenţional ; proprietăţile ei formale pot depăşi acelea ale oricărui adevăr realmente în stare să fie gîndit.

2. Logica lumii reale, unde adevărul unei judecăţi reprezintă existenţa efectivă a obiectului ei. Este o logică a fiinţei fizice, care, pe de o parte, se întîlneşte cu aceea a observaţiei normale, determinată, iar pe de alta cu aceea a fiinţei metafizice. Este fizica obiectului oarecare [116].

3. În fine, este logica certitudinilor mintale. Această logică este logica în sensul tare. I se poate spune logică operatorie, pentru că priveşte operaţiile spiritului (a afirma, a nega, a conchide), sau logică apofantică, pentru că priveşte adevărul aserţiunilor ca atare, nu interpretarea lor fizică, sau logică organică, pentru că este instrumentul cunoaşterii şi al celorlalte logici care sînt alcătuite din aserţiuni. Este o metalogică, deoarece ea permite să se construiască celelalte teorii şi să se reflecteze asupra lor, să li se studieze proprietăţile [117].

Poirier propune să i se rezerve cuvîntul „logică" şi să se spună primului caz „algebră logică", „calcul logic", iar celui de-al doilea „teorie a observaţiei, a existenţei fizice" [118].

---

[112] R. Poirier, *Logique et Modalité du point de vue de la Logique organique et physique*, Paris, Hermann et Cie, 1954, p. 75.

[113] *Ibidem*, p. 76.

[114] *Ibidem.*

[115] *Ibidem*, p. 10.

[116] *Ibidem.*

[117] *Ibidem*, p. 11.

[118] *Ibidem*,

Logica organică este instrumentul necesar al celorlalte două; ea este primitivă și esențială, deși ea poate să-și facă propriul portret algoritmic.

În ceea ce privește algebra logică, ea pretinde că corespunde logicii realului (a doua numită), dar de fapt ea o depășește cu mult, ea se deplasează oarecum ca somnambulii într-o construcție artificială, ale cărei detalii le folosește în mod potrivit din instinct [119].

Există modalități simbolice, fizice, organice.

Logica organică este, esențial, o logică a modalității, căci categoriile sale sînt categorii modale; adevăratul este demonstrabilul, adică necesarul; contingentul este nedemonstrabilul și posibilul este irefutabilul [120].

De aci urmează că toate modalitățile sînt relative la anumite ipoteze, la un anumit univers al vorbirii. O lege fizică este valabilă în legătură cu o anumită schemă de descriere; o teoremă nu este adevărată decît într-o teorie dată [121].

Legile spiritului sînt omologe cu cele ale fenomenelor (dacă nu identice).

„Ne putem întreba dacă spiritul imită Natura, dacă legile spiritului nu sînt, în parte, legi de tip fizic, în parte legi care imită legile fizice. Nu este mai puțin adevărat că, deocamdată, există o experiență relativ autonomă și directă a spiritului și îndeosebi a logicii [122].

Pentru René Poirier nu există o pluralitate de logici, nu există decît o singură logică, numai că ea tratează despre noțiuni diferite, contopite sub un același nume [123].

Logica organică este studiul legilor certitudinilor și al modalităților lor, ca obiecte efectiv gîndite (și nu simboluri întrunite de fapt). Ele sînt axiome bazate pe o experiență intuitivă [124].

Categoriile logice, modalitățile nu corespund unor idei simple, comparabile mecanic unele cu celelalte [125].

Algebra logică nu poate fi imaginea și instrumentul gîndirii reale, mai ales în ordinul metadeductiv.

Autorul examinează logica modalităților materiale, căci, alături de modalitățile propriu-zis organice ale aserțiunii, există și modalități propriu-zis materiale, în stare să figureze înăuntrul enunțurilor [126]. Acestea caracterizează structura discursului figurat în ele, modalitățile *obiectului discursului*, nu ale discursului [127]. René Poirier observă cu subtilitate că logica n-a făcut încă deosebirea netă între *legile judecății* și legile *obiectului de judecată*, între *adevărul gîndirii și al certitudinii* și „omonimul" său, *adevărul lucrurilor și al evenimentelor*.

---

[119] *Ibidem*.
[120] *Ibidem*, p. 12.
[121] *Ibidem*, p. 13.
[122] *Ibidem*, p. 15.
[123] *Ibidem*, p. 47.
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*, p. 61.
[127] *Ibidem*, p. 62.

Este vorba de *veritas cognoscendi* şi de *veritas essendi*, dar Poirier are dreptate cînd consideră că logica n-a stabilit încă o diferenţă netă între una şi cealaltă. Aristotel însuşi spune în termeni proprii că atîta fiinţă cît are un lucru, atîta adevăr are [128]. Şi ne întrebăm dacă modalitatea se aplică judecăţii şi aserţiunii sau evenimentului care figurează în judecată.

Raţionamentul nu se referă la fiinţa obiectelor, la ceea ce sînt ele înseşi, ci la ceea ce ştim despre ele, la aserţiunile care le privesc. El n-ajunge la adevărul lucrărilor decît prin mijlocirea adevărului judecăţilor noastre. Într-adevăr, se raţionează asupra unor propoziţii şi nu asupra conţinutului, care nu este atins decît în subsidiar [129].

Logica organică nu se mărgineşte să combine simboluri de propoziţii elementare; ea se diferenţiază ca fiind intuitivă în două direcţii: într-o teorie a claselor de propoziţii, de funcţii ale propoziţiilor şi, pe de altă parte, într-o teorie a structurii interne a enunţurilor.

Teoria claselor de propoziţii introduce noţiuni ca: totalitatea consecinţelor unei propoziţii, totalitatea ipotezelor compatibile cu o propoziţie etc.

Teoria structurării interne a enunţurilor prevede că o propoziţie nu este numai ceea ce poate fi afirmat, negat, asociat cu alte propoziţii, este şi ceea ce afirmă ceva despre ceva, fie generală, fie constantă, fie variabilă. Astfel se introduc noţiunile de termen, de variabilă, de funcţie, de relaţie, de unul, de unii, de toţi. Aceste noţiuni permit structurarea organică a propoziţiilor şi fac obiectul unui alt capitol al logicii organice, alcătuit din legi intuitive şi neconvenţionale: axiomele [130].

Acestor legi li se alătură legi speciale şi convenţionale care constituie postulatele teoriilor particulare. Or, aici încetează logica şi începe convenţionalul, contingentul [131]. Aci se deosebesc clase de variabile. Teoriile reprezintă ceva, propoziţiile reprezintă fapte, structurarea lor, fapte exterioare cu ajutorul unor postulate care încearcă să reprezinte o realitate, avînd unele caractere. Printre aceste caractere, aceste atribute ale realului, figurează modalităţile; acestea pot fi descrise în ordinea modităţilor organice [132].

Primul caracter al unui enunţ este să poată fi adevărat efectiv, să corespundă unui fapt, unui eveniment real. Gîndirea noastră este făcută pentru a exprima o realitate determinată în afara ei; enunţurile noastre au o obiectivitate care depăşeşte certitudinea judecăţilor noastre în ce le priveşte [133].

Acest adevăr este extramintal, susceptibil de expresia Va, *a* este adevărat efectiv sau, mai exact, „adevărul (efectiv) al lui a", care poate fi afirmată organic în discursul nostru sub forma „adevărul (efectiv) al lui a" este stabilit (sau presupus, sau respins).

---

[128] Aristotel, *Metafizica*, E.

[129] R. Poirier, *Logique et modalité*, p. 62.

[130] *Ibidem*,

[131] *Ibidem*,

[132] *Ibidem*, p. 63.

[133] *Ibidem*.

Un simbol-termen este susceptibil să înfățișeze un obiect, un simbol-propoziție este susceptibil să înfățișeze un fapt [134].

Realității materiale a enunțurilor îi corespunde o negație materială : Fa, *a* este fals, non-a este adevărat [135].

a este fals (efectiv) înseamnă că evenimentul *a* este nereal, că nu este dat (în natură). Înseamnă să spunem că realitatea nu este *a*, este altceva decît *a*.

Negația, care, în ordinea psihologică sau organică este o atitudine bine definită, autonomă, în ordinea fizică nu traduce decît un „a fi altceva", „a fi altfel decît" [136].

Este echivalență între „a este fals" și : (non-*a*) este adevărat : $Fa - - - Va$ [137].

Avem de-a face cu o calitate a enunțurilor sau a termenilor, mai degrabă decît cu o modalitate. Dacă în logica organică este cînd nelegitim, cînd artificial să se deplaseze negația de la relație la termenul consecvent (*a* nu implică *b*, față de : *a* implică non-*b*, *a* implică că *b* este exclus), în logica materială, negația privind o copulă traduce o negație privind predicatul (*a* nu este *b* înseamnă *a* este non-*b*, a este *b*) [138].

Legile acestor calificări materiale ale enunțurilor verifică principiul contradicției și principiul terțului exclus [139].

Dar există și modalități materiale secundare ; or, negația, care ține de calitate, nu este în stare să le dea naștere.

Dintr-un punct de vedere strict formal se pot introduce nenumărate valori între adevărat și fals, între Va și Fa, între a și a'.

În ordinea obiectivă, s-a căutat echivalarea adevăratului, a falsului și a valorii terțe cu teoria cuantificatorilor : întotdeauna adevărat, niciodată adevărat, cîteodată adevărat. Dar se poate vorbi aci de adevărate modalități ? Poirier observă că, dacă o logică polivalentă vrea într-adevăr să fie o logică a modalității, ea trebuie să traducă modalități materiale bine caracterizate [140]. În care sens putem opune, efectiv, posibilul, realul, necesarul, contingentul, căci o logică a modalității presupune o epistemologie a modalității [141].

O primă manieră de a cerceta opoziția necesarului și a realului consistă în a o asocia cu aceea a legilor și a faptelor, a aprioriului și a aposterioriului, a deductibilului și a empiricului, inspirîndu-ne din tezele lui Kant ce privesc „Postulatele gîndirii empirice în general" [142].

Dar cum să opunem, în ordinea fizică, existența de drept și cea de fapt ? Nu se poate, pare-se, să aflăm diferitul din experiența legilor spiritului, nici să căutăm, pentru bazele Naturii, o axiomă generatoare. Sîntem oare în stare să inpunem o formă a priori Realității Fizice ? [143].

---

[134] *Ibidem.*
[135] *Ibidem.*
[136] *Ibidem.*
[137] *Ibidem*, p. 64.
[138] *Ibidem.*
[139] *Ibidem.*
[140] *Ibidem*, p. 67.
[141] *Ibidem.*
[142] *Ibidem.*
[143] *Ibidem.*

Legile sînt reguli empirice, stabilite inductiv din observarea faptelor, sau simple ipoteze emise de spirit pentru a explica unele fapte. Este greu să se opună necesitate şi realitate fizică. S-ar părea că necesitatea legilor nu rezistă la o analiză mai adîncită.

La limită, s-ar putea încerca să se spună că evenimentele apar ca reale în măsura în care sînt individual izolate şi că ele apar ca necesare în măsura în care sînt integrate în totalitatea lumii fizice. O stare a Universului, luată în ansamblul său, este necesară, deoarece purcede, printr-o evoluţie necesară, din stările anterioare, ele însele necesare. Dar această izolare este un efect al cunoaşterii, aşa încît nu poate fi vorba, în acest caz, decît de percepere, de cunoaştere ca necesare (în sensul în care ideea adecvată, la Spinoza, este percepută sub aparenţele necesităţii [144].

Acest aspect pur subiectiv al modalităţilor este tradiţional pus în lumină în ceea ce priveşte posibilitatea şi contingenţa care sînt considerate ca ţinînd de o oarecare lipsă de informaţie [145].

Se poate chiar încerca să se introducă în cuprinsul legilor opoziţia posibilului şi a necesarului ceea ce pare-se că indică fizica discontinuităţii. Căci sîntem mai puţin surprinşi de ideea unui salt posibil al unei valori iniţiale la mai multe altele diferite unele de altele decît de aceea a unor traiectorii continue şi divergente de la un punct, în loc să prelungească univoc partea descrisă înainte. Se pot imagina legi aleatorii de determinare fie sub formă calitativă, fie sub formă cantitativă [146]. Principiul lui Pauli creează în spaţiul de configuraţie legături determinate, comparabile cu acelea ale mecanicii în spaţiul fizic; aceste legături exprimă posibilităţi obiective la scară electronică.

În loc să se spună „*a* implică *b*" s-ar putea spune: „*a* îl face pe *b* posibil", „*a* favorizează prezenţa lui *b*"; aceste determinări mai flexibile pot fi considerate nu ca nişte aspecte superficiale şi macroscopice, ci ca nişte aspecte profunde ale determinării fenomenelor elementare [147].

Trebuie să credem că un atom este o posibilitate de tranziţii energetice care se actualizează spontan după legi statistice? [148].

În definitiv, s-ar părea că modalităţile fizice interferează adesea cu acelea ale gîndirii [149]. S-ar părea, de asemenea, în sensul tare, că nu există decît elementele ultime ale naturii şi înfăţişarea lor, celelalte neavînd decît o pseudoexistenţă. Dar elementele teoretice prin care constituim, în mod ideal, natura sînt simple scheme provizorii. Ar urma oare de aci, în acest-caz, că nimic nu există într-adevăr, în sensul elenului εἶναι şi că legile şi modalităţile existenţei autentice nu se aplică la nimic?

Nu, răspunde Poirier, căci noi folosim o convenţie implicită, după care structura noastră ideală a lumii, atît de inadecvată pe cît ştim, trebuie să se supună modurilor generale ale existenţei obiective [150].

---

144 *Ibidem*, p. 68.
145 *Ibidem*.
146 *Ibidem*, p. 69.
147 *Ibidem*.
148 *Ibidem*, p. 70.
149 *Ibidem*, p. 74.
150 *Ibidem*.

În această perspectivă, necesarul va fi stabilul, imuabilul, invariantul. Va fi substanța, adică spațiul, materia care rămîne sub formele ei trecătoare, atomii, elementele ultime ale fizicii.

Va fi ansamblul invarianților formali, al legilor ultime și invariabile, al determinismului profund al elementelor [151].

Legile nu există în același înțeles ca lucrurile la care se aplică totuși, ca și lucrurile, ele sînt necesare.

Contingentul se aplică înfățișărilor făcute din elemente stabile, accidentelor lor, așezării lor, obiectelor care decurg din stările lor [152].

Posibilul se aplică, în principiu, acelorași obiecte ca și contingentul [153].

Nu există posibil absolut, nu există decît un posibil relativ; există composibilitatea, compatibilitatea, care nu este definită decît într-un context particular și actual [154].

În realitatea obiectivă nu sînt decît două modalități: ființa și nefința [155].

O cerință legitimă se impune spiritului, aceea de a obiectiva experiențele noastre, de a inventa o Natură în sine, diferită de felul în care o cunoaștem și care se determină independent de cunoașterea noastră: obiectivitatea pare a fi categoria cea mai sigură a gîndirii [156].

Se pare că modalitățile fizice nu corespund nici unui concept univoc. Ele sînt relative unor contexte diferite. Există deci o teorie a modalităților fizice, dar ea nu are nici unitatea, nici universalitatea, nici caracterul absolut ce se cere pentru ca să se poată face din ea o logică propriu-zisă [157].

René Poirier este un raționalist cartezian, asupra căruia critica kantiană n-a încetat să-și exercite influența.

Kantismul l-a ferit de orice dogmatism ontologic și i-a dezvăluit importanța imensă a teoriei cunoașterii. Kantismul i-a arătat că nu trebuie să se încreadă în doctrinele prea categorice, care vor să dea o viziune prea netă, prea limpede și definitivă, a Ființei. El l-a deprins să supună unei analize adîncite și neîncetate valoarea instrumentului epistemologic. Căci atît cît valorează instrumentul cunoașterii, atît valorează și viziunea Ființei.

Dar Poirier este de părere că cunoașterea este cunoaștere a Ființei, că este funcție a Ființei la care participă, deoarece este Ființa ca cunoscînd. Or, deoarece cunoașterea nu este decît o funcție a Ființei, nu este decît Ființa cunoscînd și cunoscîndu-se; ea trebuie, desigur, să tindă și să izbutească, după nenumărate și decepționante aproximații, să capteze mesajul Ființei, să traducă în formule matematice, fizice și metafizice, esențialul mesajului.

Epistemologia este ordonată ontologiei și, prin aceasta, Poirier se deosebește cu totul de kantieni.

---

151 *Ibidem*, p. 77.
152 *Ibidem*.
153 *Ibidem*.
154 *Ibidem*, p. 78.
155 *Ibidem*, p. 79.
156 *Ibidem*.
157 *Ibidem*, p. 80.

Poirier crede în realitatea obiectivă și în inteligibilitatea ei, în transparența ei — progresivă și chiar sinuoasă — în intelectul uman.

Dacă kantismul i-a revelat valoarea criticii cunoașterii, aristotelismul i-a revelat rătășarea cunoașterii la Ființă, rătășarea epistemologiei la ontologie.

Poirier este un realist critic; el consideră modalitățile — posibilitate — realitate — necesitate — nu ca simple vederi ale spiritului, ci ca afecțiuni ale realului.

Dar ele nu sînt absolute, ci relative la un anumit context, la un spațiu, la un timp, la o configurație a materiei la scara macroscopică și mai ales la cea microscopică.

Posibilul este, mai ales, ca pentru Leibniz, un composibil și, ca atare, concret și divers, după contextul căruia se integrează.

Posibilul interferează cu actualul și realul și, într-un anumit context și la un anumit nivel fundamental al materiei, se identifică cu necesarul.

Iată de ce nu există univocitate a modalității; există *analogie* a modalităților, după cum la Aristotel există nu univocitate, ci analogie a Ființei.

Prin aceasta, după infinite precauții epistemologice, René Poirier se alătură pluralismului analogic al Stagiritului.

ROLUL FACTORULUI CONȘTIENT ÎN PROCESUL CONSTRUCȚIEI SOCIALISTE ȘI CONDUCEREA SOCIETĂȚII DE CĂTRE PARTIDUL COMUNIST ROMÂN

DE

MARIN NEDELEA, ILIE SÂRZEA

În confruntarea contemporană a ideilor, a orientărilor și a experiențelor sociale, ca și în dezbaterile teoretice desfășurate pe terenul marxismului, în cele mai diverse discipline sociale și umaniste, stăruie cu insistență problematica sensului dezvoltării societății, a factorilor care pun în mișcare resorturile ei interne, problema naturii acestor factori, a posibilităților de care dispun indivizii, grupurile și comunitățile sociale, umanitatea de a contribui la modelarea și direcționarea propriei lor organizări și evoluții sociale.

Fundamentarea concepției materialist-dialectice asupra istoriei sociale, sesizarea pe temeiul investigației științifice riguroase a determinismului social au dezvăluit termenii fundamentali ai corelației dialectice dintre existența socială și conștiința socială, dintre necesitatea obiectivă și acțiunea deliberată, subiectivă, conștientă.

Această concepție are ea însăși o evoluție, o istorie a ei, dezvoltîndu-se, precizîndu-se, îmbogățindu-se și concretizîndu-se ca rezultat al adîncirii cunoașterii prin studierea unei realități sociale aflate și ea în mișcare, diversificare, complexare. Structurile sociale contemporane, liniile specifice ale evoluției lor aduc momente și elemente noi în ce privește gradul de conștientizare a unor cerințe obiective și întinderea acțiunii eficiente a instituțiilor și forțelor sociale sau politice.

Gradul mai înalt de stăpînire a omului asupra naturii ca efect al dezvoltării într-un ritm rapid a forțelor de producție, care înglobează tot mai mult știința ca o componentă de maximă importanță, evoluția contrastelor și a contradicțiilor sociale de bază către o etapă în care se conștientizează mai pregnant în rîndul claselor și al grupurilor sociale, al maselor și națiunilor, se traduc, în linii generale, prin sporirea importanței și eficienței acțiunii sociale programate, prin creșterea rolului factorului conștient în viața socială contemporană, ca fenomene cu largă sferă de generalitate.

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1309–1318, București, 1969

Aria de manifestare a unei intervenţii active, care să-şi poată realiza obiectivele stabilite anticipat, depinde, desigur, în ultimă instanţă, de natura socială a orînduirii, a clasei sau a grupului social în numele căruia este întreprinsă. Măsurile economice, politice sau de altă natură întreprinse în numele consolidării capitalismului, al dominaţiei claselor exploatatoare nu pot avea succes decît în domenii parţiale, limitate ca întindere şi durată, nu pot realiza o regenerare de ansamblu a organismului social pe bazele existente.

Şi sub acest aspect există o deosebire calitativă esenţială între orînduirea nouă, socialistă, şi societatea capitalistă. Ea constă în faptul că omogenitatea intereselor fundamentale ale tuturor claselor şi categoriilor sociale nu mai implică o conştientizare socială scindată şi contradictorie a cerinţelor obiective, ceea ce permite — în condiţiile unei reflectări ştiinţifice adecvate a acestora — o creştere incomparabilă, calitativ deosebită, a rolului şi eficienţei acţiunii sociale conştiente. Socialismul se dovedeşte şi pe acest plan a fi cadrul social obiectiv necesar care oferă cîmp — în principiu nelimitat — de manifestare a tendinţei generate de stadiul actual al progresului forţelor de producţie şi cunoaşterii ştiinţifice : tendinţa creşterii rolului reglementării conştiente, a importanţei acţiunii sociale conştiente a omului.

Trecerea la socialism nu elimină, desigur, în mod automat, orice elemente de dezvoltare spontană, orice posibilitate de reflectare diferită, contradictorie sau eronată a cerinţelor legilor sociale obiective în conştiinţa individuală sau socială, în conţinutul voinţei colective instituţionalizate la scară socială. Valorificarea eficientă a potenţelor imense pe care le capătă în socialism acţiunea socială conştientă nu este o acţiune simplă, facilă, un proces rectiliniu. În constituirea ei, voinţa socială concordantă cu sensul obiectiv al dezvoltării societăţii străbate o multitudine de etape şi intercondiţionări. Momentele şi coordonatele cele mai importante ale acestui proces complex pot fi considerate : reflectarea ştiinţifică adecvată a cerinţelor legilor sociale obiective, întemeiată pe studiul atent, cuprinzător al realităţilor, al nevoilor şi posibilităţilor ţării în fiecare etapă concretă a dezvoltării sale ; armonizarea intereselor specifice ale diferiţilor indivizi, clase şi categorii sociale, ale căror interese fundamentale sînt comune ; organizarea şi desfăşurarea unei vaste activităţi de dezbatere a problemelor, de propagare a orientărilor adoptate şi mobilizarea întregului popor în vederea acţiunii unite pentru traducerea în viaţă a obiectivelor astfel stabilite.

Definirea temeiurilor, a conţinutului şi a scopurilor comune ale unei activităţi sociale conştiente care să antreneze masa imensă a poporului nu poate fi rezultatul unei evoluţii spontane de la sine. Ea se realizează pe baza convergenţei obiective de interese, aspiraţii, moduri de gîndire, însă prin intervenţia activă a unui nucleu social — partidul comunist —, care constituie punctul de concentrare al celor mai înalte conştiinţe şi energii, motorul întregii acţiuni de conştientizare a imperativelor sociale şi de realizare practică a ţelurilor propuse. Aşa cum foarte plastic se arată în raportul prezentat de secretarul general al partidului nostru la cel de al X-lea Congres al Partidului Comunist Român „partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază

energia și lumina ce pun în mișcare și asigură funcționarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste".

Rolul hotărîtor al partidului în cristalizarea conștiinței socialiste a poporului și în materializarea acesteia în politica de construire a socialismului, ca și în acțiunea practică de traducere a ei în viață are multiple temeiuri de ordin social, politic, ideologic.

Structura partidului, pregătirea politică și profesională a membrilor săi, compoziția lui socială, în care rolul preponderent revine elementului muncitoresc, asigură partidului caracterul de avangardă a clasei muncitoare — clasa cea mai avansată a societății —, conferindu-i totodată o înaltă competență în abordarea și soluționarea problemelor pe care le ridică dezvoltarea economică și socială a țării. În partid se unesc, se organizează, se călesc sub raport politic-ideologic și își dezvoltă aptitudinile de conducători și animatori ai maselor cei mai înaintați muncitori, țărani, intelectuali, indiferent de naționalitate, reprezentanții avansați ai tuturor claselor și categoriilor sociale. Cuprinzînd în rîndurile sale floarea națiunii noastre socialiste, partidul este conducătorul colectiv al poporului, forța politică diriguitoare a întregii națiuni.

Creșterea autorității și a influenței partidului în masa poporului, adeziunea deplină la programul și politica lui sînt demonstrate în chip elocvent și de *sporirea continuă a forței numerice a partidului*, care cuprinde în prezent 14% din populația majoră a țării. În condițiile asigurării unui înalt nivel de conștiință și responsabilitate socială a tuturor membrilor săi, creșterea numerică a rîndurilor partidului capătă o semnificație calitativă, contribuie la sporirea capacității lui de a se îngemăna strîns cu masa poporului, de a o antrena în soluționarea tuturor problemelor dezvoltării sociale. Cuprinderea în rîndurile sale a unui număr impresionant de muncitori, țărani, intelectuali, de reprezentanți ai tuturor categoriilor sociale conferă orientărilor și acțiunilor partidului calitatea de a exprima chintesența înțelepciunii colective a națiunii, face ca el să prefigureze și să radieze în întreaga societate strînsa unitate de interese, de voință și acțiune a poporului, sporește rolul său de nucleu al unității social-politice a întregului popor. Ea este premisa socială care amplifică capacitatea partidului de a cunoaște în modul cel mai profund aspirațiile, interesele, gîndurile poporului, de a exprima cît mai complet și a îmbina în modul cel mai armonios interesele specifice ale tuturor claselor și categoriilor sociale.

Ceea ce conferă partidului comunist capacitatea de a conduce procesul de transformare revoluționară a vechii lumi, de prospectare socială științifică, de evaluare realistă a posibilităților și necesităților este faptul că el se călăuzește în întreaga sa activitate după cea mai înaintată concepție despre lume și viață—materialismul dialectic și istoric. Partidul Comunist Român aplică în mod creator, în politica de construire a socialismului, principiile fundamentale ale marxism-leninismului, corespunzător particularităților istorice ale României, cerințelor și sarcinilor concrete ale fiecărei perioade de dezvoltare a țării noastre. În etapa actuală, soluționarea problemelor teoretice ale dezvoltării societății capătă o importanță deosebită, fapt care sporește responsabilitatea ce revine partidului. Răspunzînd acestor cerințe superioare, Congresul al X-lea, conducerea partidului au dat soluții științifice la problemele esențiale privind creșterea

producţiei materiale, perfecţionarea relaţiilor de producţie, a orînduirii sociale şi de stat, modernizarea învăţămîntului, avîntul ştiinţei şi artei. Bogata activitate teoretică desfăşurată de conducerea partidului a dat un puternic impuls gîndirii creatoare, a statornicit un climat de dezbatere rodnică a problemelor teoriei şi practicii sociale.

Spiritul militant, care constituie o trăsătură definitorie a partidului nostru, înglobează atît promovarea neşovăitoare a valorilor socialismului, lupta fermă împotriva ideilor şi concepţiilor burgheze retrograde, cît şi receptivitatea faţă de ideile şi experienţele noi, hotărîrea de a judeca cu capul propriu toate problemele, respingînd orice manifestări ale unei viziuni dogmatice, opace la unele realităţi, la experienţa socială universală înaintată. Receptiv la tot ce este nou, înaintat, atît pe planul ideilor, al ştiinţei, cît şi pe cel al practicii sociale, partidul nostru porneşte de la premisa că, în circuitul mondial al valorilor materiale şi spirituale, fiecare popor are de dat şi de primit ceva. Fidel spiritului învăţăturii marxist-leniniste, el consideră că schimbul internaţional de idei şi experienţă, dialogul ştiinţific, încorporarea organică în construcţia socialistă a realizărilor de vîrf ale ştiinţei şi tehnicii mondiale constituie o îndatorire naţională şi în acelaşi timp o contribuţie de seamă la întărirea socialismului mondial, la promovarea colaborării internaţionale.

În realizarea misiunii sociale ce-i revine, partidul se bizuie, sintetic exprimat, pe faptul că, prin compoziţia socială, ideologia, programul şi activitatea sa practică, el este un partid revoluţionar, promotorul consecvent al noului în economie, cultură şi ştiinţă, în relaţiile sociale în genere. Dezvoltarea socialismului se înfăptuieşte prin acţiunea legii universale a luptei noului împotriva vechiului, prin soluţionarea contradicţiilor specifice acestei orînduiri atît în sfera vieţii materiale, cît şi în cea spirituală, a conştiinţei.

Hotărîrile Congresului al IX-lea şi ale Conferinţei naţionale, măsurile adoptate pentru perfecţionarea formelor şi metodelor de organizare şi conducere a activităţii economice au determinat folosirea mai intensă a rezervelor din economie, accelerarea dezvoltării forţelor de producţie, creşterea eficienţei generale a producţiei. Noua organizare administrativ-teritorială a ţării a dus la apropierea conducerii centrale de organele locale, la sporirea autonomiei şi lărgirea atribuţiilor consiliilor populare. S-a îmbunătăţit activitatea Marii Adunări Naţionale, a Consiliului de Stat şi a Consiliului de Miniştri. Partidul a promovat un spirit de răspundere pentru perfecţionarea legislaţiei ţării, pentru întărirea legalităţii, pentru lichidarea abuzurilor şi asigurarea dreptăţii sociale, pentru garantarea respectării libertăţilor şi drepturilor cetăţeneşti.

Vasta activitate desfăşurată de partidul nostru după cel de-al IX-lea Congres pentru îmbunătăţirea tuturor laturilor vieţii sociale a avut ca efect o puternică armonizare a organismului social, a dinamizat mişcarea lui ascendentă, constituind o vie manifestare a creşterii rolului conducător al partidului.

Programul trasat de Congresul al X-lea privind modernizarea industriei şi agriculturii, perfecţionarea activităţii statului, a tuturor organizaţiilor sociale, inclusiv perfecţionarea activităţii partidului însuşi, relevă orientarea principială a partidului de a milita şi în viitor pentru tot ce e nou şi înaintat în gîndirea social-politică şi în practica construirii socia-

lismului, de a stimula activitatea creatoare, spiritul novator al maselor, înlăturînd subiectivismul, metodele administrativ-birocratice, îndeplinindu-și astfel rolul de motor al întregii dezvoltări sociale.

Fiind o societate care se făurește în mod conștient, socialismului îi este propriu un înalt grad de organizare socială, îndeosebi pe treptele sale superioare de evoluție. Fiecare nouă etapă a construcției socialiste aduce cu sine o diversificare progresivă a vieții economice, științifice, culturale, o creștere a complexității proceselor sociale. Se accentuează astfel necesitatea realizării unei conduceri unitare atît la nivel macrosocial, cît și în fiecare compartiment al vieții sociale. Aceasta este una din premisele obiective ale creșterii importanței activității de reglementare conștientă, a extinderii și adîncirii rolului partidului marxist-leninist. Calitatea de partid de guvernămînt implică răspunderea Partidului Comunist Român pentru tot ce se înfăptuiește în țara noastră, pentru tot ce angajează viitorul poporului. Ca o consecință a acestor cerințe sociale, a propriei sale activități, rolul conducător al partidului nostru a crescut și s-a adîncit în mod necesar, exercitîndu-se astăzi cu putere sporită în toate sferele vieții sociale.

Partidul dă expresie conștientă aspirațiilor sociale ale maselor, necesităților obiective ale dezvoltării societății. Activitatea sa politică constituie pîrghia principală pentru descifrarea cerințelor și posibilităților existente, pentru valorificarea avantajelor unei dezvoltări sociale conștiente. Măsura în care partidul își îndeplinește misiunea socială este dată, în ultimă instanță, de progresul realizat în dezvoltarea vieții materiale și spirituale a societății, a întregului organism social. Condus de partid, poporul nostru a lichidat vechea orînduire socială, bazată pe exploatare și inechitate, a asigurat victoria socialismului, ridicînd România în rîndul țărilor cu cea mai avansată orînduire socială și de stat, deschizîndu-i largi căi de progres și prosperitate. A fost făurită o economie puternică, prosperă, s-a asigurat avîntul nestăvilit al forțelor de producție. Pe această bază a sporit nivelul de trai al tuturor cetățenilor patriei. Succese însemnate au fost obținute în dezvoltarea științei, artei și culturii. Producția globală industrială a crescut față de 1938 de 14 ori, nivelul producției agricole s-a mărit de 1,6 ori, iar venitul național s-a ridicat de peste 4 ori.

Noua etapă a construcției socialiste, diversificarea vieții economice, științifice și culturale, creșterea complexității proceselor sociale amplifică sarcinile care se pun în fața conducerii sociale, a partidului ca forță politică conducătoare a întregii națiuni.

Elaborînd programul partidului pentru deceniul următor, Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român a stabilit ca obiectiv social-politic fundamental făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, care va asigura în continuare progresul României socialiste, va pune baze trainice trecerii treptate spre comunism. Programul elaborat de congres prevede indicatori economici a căror îndeplinire va asigura creșterea intensă a forțelor de producție, crearea unei economii avansate, a unei industrii și agriculturi moderne, capabile să satisfacă cerințele mereu sporite ale societății. Aceasta va permite apropierea României de nivelul țărilor cu economie avansată, creînd condițiile în vederea ridicării bunăstării materiale și spirituale a tuturor oamenilor muncii. Corespunzător cu progresul remarcabil al forțelor de producție, programul trasează cadrul și direcțiile

pentru perfecţionarea continuă a relaţiilor de producţie, a organizării societăţii, pentru larga dezvoltare şi adîncire a democraţiei socialiste, care să contribuie la punerea în valoare a imensului potenţial de energie şi creativitate care sălăşluieşte în masele poporului, la manifestarea plenară în domeniul vieţii sociale a fiecărui cetăţean. Un element structural esenţial al acestui program de amplă ridicare economică şi socială îl constituie dezvoltarea susţinută a ştiinţei, învăţămîntului şi culturii — factori de bază ai progresului şi civilizaţiei.

Amploarea eforturilor ce se impun pentru înfăptuirea programului elaborat de Congresul al X-lea este ilustrată de faptul că pînă în 1980 va trebui să realizăm un produs social şi un venit naţional de 12 ori mai mari decît înainte de război. Faţă de aceeaşi perioadă, producţia industrială va creşte de 34,5 ori — 40 de ori, cea agricolă de peste 3 ori. În 1975, volumul investiţiilor va fi de 25 de ori mai mare decît în 1938, iar în 1980 de circa 36 de ori. Îndeplinirea acestui vast program cere străduinţii intense din partea întregului popor, pune îndatoriri şi sarcini mari în faţa fiecărui cetăţean, ridică exigenţe deosebite în faţa partidului.

Realizarea unui program de o asemenea complexitate necesită în primul rînd mobilizarea tuturor energiilor poporului, o valorificare superioară a patrimoniului naţional, a experienţei, a talentelor şi a spiritului creator al maselor, a avantajelor organizării socialiste a societăţii. Garanţia principală a îndeplinirii acestor sarcini, factorul hotărîtor al edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate este conducerea societăţii de către partidul comunist.

Ca forţă politică conducătoare a societăţii, partidului îi revine misiunea de a elabora sub toate aspectele politica statului. O latură importantă a exercitării rolului său conducător constă în stabilirea liniilor directoare în domeniul politicii externe, în vasta activitate internaţională pe care o desfăşoară.

Politica externă a partidului şi statului nostru îmbină în mod armonios interesele naţionale ale poporului cu interesele internaţionale ale socialismului, ale cauzei păcii şi progresului în lume. Dezvoltarea naţiunii socialiste, emanciparea socială şi naţională a fiecărui popor reprezintă fundamentul trainic al solidarităţii internaţionale a ţărilor socialiste, al cooperării libere şi fructuoase dintre state egale în drepturi. Congresul al X-lea a subliniat că partidul nostru situează cu consecvenţă în centrul politicii externe a României prietenia frăţească cu toate statele socialiste, cu care sîntem uniţi prin comunitatea de orînduire, de ţeluri şi prin ideologie. Se vor dezvolta în continuare colaborarea şi cooperarea multilaterală cu statele membre ale C.A.E.R., cu toate statele socialiste, pe temelia principiilor fundamentale ale relaţiilor dintre ţările socialiste. Totodată se va milita pentru relaţii cu toate ţările, indiferent de orînduire socială, corespunzător intereselor colaborării între popoare, destinderii internaţionale şi păcii.

Partidul nostru dezvoltă legăturile de prietenie cu paridele comuniste şi muncitoreşti frăţeşti, aducîndu-şi contribuţia activă la întărirea unităţii şi coeziunii mişcării comuniste şi muncitoreşti internaţionale, în lupta împotriva imperialismului, pentru triumful cauzei socialismului şi comunismului. În acelaşi timp, Partidul Comunist Român strînge şi extinde rela-

țiile cu mișcările revoluționare, socialiste, muncitorești, democratice și progresiste din întreaga lume, aplicînd cu consecvență în viață principiile marxism-leninismului, ale internaționalismului proletar.

Sarcinile și răspunderile sporite ce revin partidului nu ar putea fi realizate dacă partidul însuși nu s-ar dezvolta ca un organism dinamic, a cărui maturitate și forță organizatorică se adîncesc și se amplifică necontenit. Partidul ca fenomen social este și el supus legilor dezvoltării și devenirii, în interiorul său producîndu-se procese specifice care îi sporesc omogenitatea, coeziunea, forța de acțiune. Afirmîndu-se ca promotorul înnoirilor în societate, el însuși își perfecționează activitatea, structura organizatorică, metodele de lucru, ceea ce are drept rezultat creșterea capacității sale de mobilizare a maselor.

Relația dialectică dintre partid și societate nu este univocă. Partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate; totodată, „partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie și lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul națiunii noastre socialiste", arată tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al X-lea. Pentru realizarea deplinei simbioze dintre partid și mase, dintre partid și societate, o mare importanță are stabilirea modalității corespunzătoare de exercitare a rolului conducător al partidului, a căilor și a mijloacelor de înfăptuire.

Rolul factorului conștient în dezvoltarea societății socialiste nu poate fi conceput într-o manieră contemplativă, prin ruperea nefirească a funcției de înțelegere și explicare a lumii de cea a luptei pentru transformarea realității. De aceea, în mod firesc, rolul conducător al partidului se exprimă atît prin linia sa ideologică și politică, cît și prin munca practică, activitatea organizatorică intensă a organelor și organizațiilor de partid, prin legătura lor strînsă cu masele, prin poziția înaintată și exemplul personal al comuniștilor. Rolul partidului are în țara noastră și o consacrare juridică, în constituția țării definindu-se faptul că toate organismele și instituțiile economice și sociale ale statului se află sub conducerea sa politică și acționează în mod unitar în direcția edificării orînduirii socialiste.

Pe de altă parte, a concepe întărirea rolului conducător al partidului într-un sens administrativ, al perpetuării și accentuării unor forme de organizare și activitate învechite, ar fi o eroare dogmatică cu consecințe dăunătoare. Conducerea și activitatea partidului nu se substituie celei pe care trebuie să o desfășoare organele de stat, organizațiile de masă și obștești, ci urmăresc antrenarea corespunzătoare a acestora în soluționarea în cunoștință de cauză a problemelor, în traducerea în viață a obiectivelor politicii partidului.

Creșterea rolului conducător al partidului asigură în același timp procesul de ridicare a conștiinței socialiste a poporului, a nivelului de gîndire politică-socială a maselor către nivelul de conștiință comunistă a partidului, realizîndu-se astfel înaintarea continuă a întregii societăți.

Amploarea crescîndă a participării conștiente a maselor la viața economică, politică și socială, procesul neîntrerupt de dezvoltare a democrației socialiste constituie expresia cea mai pregnantă a orientării consecvente a partidului nostru spre ridicarea întregului popor la opera de creație istorică conștientă, atestă forța de nestăvilit a acțiunii sociale călăuzite de o cunoaștere adecvată și orientare într-o direcție clară.

Rolul conducător al partidului este cu atît mai puternic cu cît sînt mai largi masele antrenate activ în politică, în dezbaterea şi soluţionarea tuturor problemelor vieţii sociale, care fac astfel din politica partidului politica lor proprie, crezul acţiunii lor sociale. Or, acesta este de fapt obiectivul, rezultanta socialmente eficientă a democraţiei socialiste. Democraţia se vădeşte astfel nu exterioară — şi cu atît mai puţin opusă — rolului conducător al partidului, ci o premisă şi rezultantă organică, firească a exercitării şi adîncirii acestui rol.

Creşterea rolului conducător al partidului este de neconceput fără funcţionarea normală şi adîncirea democraţiei în societate şi în viaţa internă a partidului. Perfecţionarea şi dezvoltarea continuă a democraţiei sporesc prestigiul şi autoritatea partidului, capacitatea sa de a soluţiona problemele, de a antrena masele. Practica socială infirmă temerile că lărgirea democraţiei ar putea să afecteze caracterul de clasă al politicii partidului, să slăbească rolul său conducător în societate. Esenţa democraţiei socialiste este determinată de conţinutul de clasă al puterii, de natura relaţiilor economice-sociale, de respectarea libertăţilor cetăţeneşti şi promovarea intereselor maselor, de asigurarea participării lor la conducerea statului. Rolul conducător al partidului comunist, ca exponent al intereselor întregului popor, nu poate fi contrapus caracterului democratic al societăţii; dimpotrivă, conducerea de către partid este condiţia fundamentală a dezvoltării democraţiei socialiste, şi orice slăbire a rolului partidului ar putea periclita însăşi evoluţia democratică a societăţii. În acelaşi timp, dezvoltarea democraţiei socialiste nu poate fi interpretată în sensul admiterii unui „pluralism" politic, care să cuprindă libertatea de acţiune a unor partide cu platforme antisocialiste.

În vederea întăririi şi dezvoltării democraţiei interne de partid, în ultimul timp au fost luate o seamă de măsuri, al căror scop şi sens sînt de a asigura în toate organele şi organizaţiile de partid climatul prielnic dezbaterilor creatoare, posibilitatea ca fiecare comunist să-şi expună deschis opinia, să aducă o contribuţie efectivă la elaborarea şi înfăptuirea politicii şi hotărîrilor partidului. Prevederile din Statut privind dezvoltarea atribuţiilor congresului şi sporirea răspunderilor ce revin Comitetului Central, comitetelor judeţene, municipale, orăşeneşti şi comunale; obligativitatea ca organele de partid să supună în prealabil unei largi dezbateri în organizaţiile de partid şi cu oamenii muncii principalele măsuri privind activitatea economică şi social-culturală ce urmează a fi adoptate; dreptul organizaţiilor de partid de a discuta şi propune candidaturi pentru organele de partid imediat superioare şi altele exprimă atît lărgirea democraţiei de partid, cît şi a democraţiei socialiste în genere.

Afirmarea democraţiei în întreaga viaţă a societăţii noastre este concepută de Partidul Comunist Român în indisolubilă legătură cu stimularea responsabilităţii sociale şi partinice a comuniştilor, a tuturor cetăţenilor. Democraţia internă de partid devine un factor stimulator numai atunci cînd ea se îmbină strîns cu disciplina liber consimţită, obligatorie deopotrivă pentru toţi comuniştii. Partidul nu-şi poate realiza misiunea de a asigura o acţiune socială unitară şi eficientă a tuturor membrilor săi şi a întregii societăţi fără o asemenea disciplină internă, fără respectarea obligatorie de către toţi cetăţenii a legilor ţării. Izvorul forţei

și capacității de acțiune a partidului îl constituie unitatea și coeziunea rîndurilor sale, condiție de cea mai mare importanță pentru exercitarea cu succes a rolului său conducător. Fiecare membru de partid are datoria de a apăra unitatea și puritatea rîndurilor partidului, de a lupta pentru aplicarea politicii sale și a hotărîrilor luate. Importanța socială largă a unității de voință și acțiune a partidului se reflectă în faptul că ea constituie principalul catalizator al unității clasei muncitoare, a tuturor oamenilor muncii, al coeziunii moral-politice a poporului în lupta pentru socialism și comunism.

Îndeplinirea rolului conducător al partidului presupune perfecționarea activității tuturor organelor și organizațiilor de partid. În etapa actuală se pune sarcina ca toate organele și organizațiile de partid, la toate nivelele, să se preocupe de organizarea științifică a muncii lor, de studierea și cunoașterea amănunțită a situației din domeniile de activitate în care lucrează, pentru a asigura îndrumarea calificată și a putea hotărî de sine stătător — în lumina politicii partidului — asupra soluțiilor concrete.

Viața demonstrează că întărirea continuă a poziției conducătoare a partidului în societate este condiționată, în ultimă instanță, de activitatea fiecărui comunist, de munca fiecărei organizații de partid. O orientare esențială care se desprinde din documentele Congresului al X-lea este aceea de a se asigura sporirea contribuției fiecărei comunist la înfăptuirea misiunii ce-i revine partidului. Pentru a realiza acest lucru este necesar ca membrii de partid să-și lărgească neîncetat orizontul lor de cunoștințe, calificarea profesională, organizațiile de partid să asigure înarmarea politică-ideologică a tuturor comuniștilor, însușirea aprofundată de către aceștia a învățăturii marxist-leniniste, a politicii generale a partidului. Pe această cale se poate dezvolta capacitatea întregului efectiv al partidului de a rezolva problemele complexe pe care le ridică activitatea de partid și de stat, poate fi stimulat spiritul combativ împotriva mentalităților anchilozate și a practicilor învechite. Pornind tocmai de la aceste cerințe, Statutul adoptat de Congresul al X-lea pune în fața comuniștilor exigențe noi, cerîndu-le să fie întotdeauna un exemplu în îndeplinirea sarcinilor economice, politice și sociale acolo unde ei activează, să promoveze noul, să înlăture tot ceea ce este perimat, combătînd cu hotărîre lipsurile, tendințele de acoperire a neajunsurilor, mulțumirea de sine, rutina și conservatorismul, încercările de înăbușire a criticii.

Partidul nostru s-a dovedit la înălțimea misiunii sale istorice — atît prin elaborarea unei politici juste, cît și prin întărirea continuă a forței sale politice și organizatorice, a legăturilor sale indestructibile cu poporul. În același timp, activizarea politică intensă a poporului ca urmare a ridicării nivelului de cultură și conștiință contribuie la alimentarea proceselor de simbioză între membrii de partid și oamenii muncii fără de partid, toți acționînd uniți pentru realizarea politicii partidului. Sintetizînd semnificația socială fundamentală a acestei simbioze între partid și mase, tovarășul Nicolae Ceaușescu spunea în cuvîntarea ținută la sesiunea jubiliară a Marii Adunări Naționale consacrată celei de-a XXV-a aniversări a eliberării României de sub jugul fascist : „Experiența partidului nostru confirmă încă o dată adevărul universal-valabil al marxism-leninismului că partidul comunist își poate realiza misiunea istorică în societate, poate

asigura succesul revoluţiei şi al edificării noii orînduiri sociale dacă reuşeşte să cîştige încrederea şi adeziunea neţărmurită a clasei muncitoare, a ţărănimii şi intelectualităţii, dacă se identifică cu năzuinţele şi aspiraţiile cele mai intime ale poporului din rîndurile căruia face parte, dacă este urmat în întreaga sa activitate de masele largi ale celor ce muncesc, de întregul popor".

Propria experienţă a ţării noastre, practica dezvoltării sociale demonstrează că rolul conducător al partidului şi adîncirea lui legică constituie, în condiţiile socialismului, o cerinţă obiectivă, o legitate social-politică, întemeiată pe natura socială a orînduirii, pe legităţile generale ale naşterii şi dezvoltării acestei societăţi. În viaţa socială, necesitatea obiectivă nu creează însă nimic de la sine. Rolul conducător al partidului nu poate fi decît rezultatul activităţii partidului însuşi. Exercitarea lui poartă amprenta specifică a maturităţii şi experienţei partidului, organizaţiilor sale, amprenta personalităţii conducătorilor săi, a corespondenţei formelor şi metodelor de organizare şi activitate cu cerinţele realităţii socialiste din fiecare ţară, în fiecare etapă istorică a dezvoltării ei.

SOCIALISMUL — STADIU SUPERIOR AL CIVILIZAȚIEI UMANE CONTEMPORANE

DE

NICOLAE S. DUMITRU

Ca societate preconizată și realizată în fiecare moment al devenirii sale pe baza unui amplu și îndelungat studiu științific, este firesc ca în conștiința de sine a societății socialiste *ideea superiorității ei față de capitalism* să constituie o dimensiune constantă și unul din criteriile prin care se verifică justețea soluțiilor aplicate în diversele domenii materiale și spirituale ale construcției socialiste. Cu atît mai mult ne preocupă această idee a superiorității socialismului față de capitalism atunci cînd Congresul al X-lea al P.C.R. și a 25-a aniversare a eliberării României au prilejuit, pe de o parte, trecerea în revistă a unui sfert de veac parcurs de societatea românească în drumul ei spre socialism, iar pe de altă parte, precizarea și aprofundarea noilor perspective de dezvoltare a socialismului în România. Referindu-se la Tezele Comitetului Central pentru Congresul al X-lea al P.C.R. și la proiectul Directivelor privind planul cincinal pe anii 1971—1975 și prevederile orientative pînă în 1980, tovarășul Nicolae Ceaușescu le-a caracterizat ca „reprezentînd în fapt programul partidului" pentru deceniul următor, program prin a cărui înfăptuire „societatea socialistă multilateral dezvoltată se va înfățișa *din toate punctele de vedere superioară orînduirii capitaliste*" [1].

Lucrările Congresului al X-lea al partidului nostru au analizat din nou, în contextul condițiilor și problemelor contemporane, dezvoltarea caracteristicilor fundamentale ale orînduirii socialiste, care sînt, totodată, parametrii necesari ai dezvoltării ascendente a civilizației umane, oferind astfel un bogat material gîndirii sociologice și filozofice marxiste.

---

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român cu privire la activitatea P.C.R. în perioada dintre Congresul al IX-lea și Congresul al X-lea și sarcinile de viitor ale partidului*, în *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Edit. politică, 1969, p. 25 (subl. ns.)

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1319 — 1328, București, 1969

În timp ce capitalismul s-a impus pe planul dezvoltării istorice a civilizației umane prin *revoluționarea sferei de consum* (transformînd producția de mărfuri în forma dominantă de activitate socială), ceea ce a făcut ca modul de producție capitalist să înceapă cu industria obiectelor de consum, logica dezvoltării ei ducîndu-l apoi la marea producție mașinistă și la revoluția tehnică-științifică (în faza finală a dezvoltării sale, capitalismul intrînd și în era producției automatizate), socialismul din primul moment al existenței sale începe cu *marea industrie*, cu producerea mijloacelor de producție, ceea ce impune ridicarea întregii activități materiale la nivelul celei mai avansate forme — producția superior mecanizată și apoi la cea automatizată. Aceasta pentru că mobilul fundamental și scopul socialismului nu sînt acumularea supramuncii pentru creșterea plusvalorii, ca în capitalism, ci *realizarea modelului comunist al societății umane*, iar o asemenea finalitate presupune instrumente corespunzătoare. Iată de ce și astăzi, după două decenii de neîntreruptă desfășurare a procesului de construire a socialismului, documentele Congresului al X-lea al P. C. R. înscriu, ca idee de bază, „continuarea fermă a politicii marxist-leniniste de industrializare socialistă"[2], menită să constituie pivotul progresului general al societății noastre.

Socialismul, trebuind să răspundă cerințelor dezvoltării proprietății obștești asupra mijloacelor de producție și cerințelor unui stadiu evoluat al bazei tehnice a producției, creează un nou sistem de mobilizare a producției, de folosire a energiilor ei — *planificarea întregii economii de pe pozițiile proprietății de stat* —, ceea ce permite compensarea absenței inițiale de mari capitaluri, de rezerve și de tradiții economice industriale. Astfel, socialismul poate concentra pe direcțiile principale toate energiile, rapid și cu minimum de pierderi (ceea ce în capitalism se obține cu prețul unor mari tulburări economice-sociale și uneori militare). Prin baza sa tehnică și prin metoda dezvoltării economiei sale, socialismul nu se întemeiază pe extinderea consumului după jocul nelimitat al legii valorii; sfera consumului se dezvoltă în limitele raționale și subordonat cerințelor dezvoltării omului nu ca simplu producător-consumator, ci ca *subiect istoric*, în care se armonizează, în aceeași persoană, interesele producătorului direct — acum participant creator — și cele ale organizatorului și conducătorului producției. Iată de ce în socialism sfera consumului nu este nici stimulată a se „umfla" artificial și irațional și nici nu se orientează spre crearea unor mari contraste în domeniul confortului sau al *loisir*-ului, fenomene specifice unei producții cu relații antagoniste.

Totodată, lucrările congresului au arătat că socialismul, de îndată ce a creat și perfectat noul sistem de stimulare a dezvoltării economiei, conducerea centralizată și planificată, trece la aprofundarea mecanismelor sale concrete, pe direcția creșterii ponderii diversificării producției, a mobilității ei, a inițiativei la nivelul unității productive. Aceste eforturi decurg din logica perfecționării sistemului conducerii planificate și nu reprezintă „împrumuturi" din practica inițiativei private (așa cum ar dori unii adversari ai socialismului să prezinte lucrurile), la fel după cum

[2] *Tezele Comitetului Central al Partidului Comunist Român pentru Congresul al X-lea al partidului*, București, Edit. politică, 1969, p. 11.

nici creșterea ponderii conducerii planice a economiei și a concentrării producției în capitalism nu înseamnă dispariția esenței sale.

Continuarea industrializării socialiste a țării la nivelul și în formele impuse de progresul tehnic-științific contemporan, ca și maturizarea orînduirii noastre sociale solicită și, totodată, oferă o bază obiectivă pentru accelerarea procesului de *transformare a științei în latură organică nu numai a forțelor de producție, ci și a principalelor procese sociale*. „Una din condițiile fundamentale ale perfecționării activității economice — a precizat tovarășul Nicolae Ceaușescu — ... *este aplicarea pe scară largă a științei conducerii și organizării moderne a producției și a muncii în toate unitățile industriale*"[3].

Ce este, în acest caz, specific conducerii științifice a dezvoltării societății în *etapa actuală* a desăvîrșirii construcției socialismului, spre deosebire de etapa istorică precedentă, legată de construirea bazelor orînduirii noastre? În etapa inițială, corespunzător condițiilor obiective dominante atunci, în conducerea proceselor sociale s-au asigurat în special cunoașterea și stăpînirea unor coordonate determinante pentru *direcția principală a procesului social*, pentru caracteristicile dezvoltării pe *ansamblu*, deci s-a asigurat o conducere științifică, *în special la primul nivel*, al ansamblului procesului, pe cînd la nivelul al doilea, al verigilor specifice, particulare, stadiul de dezvoltare a organismului social socialist era încă *unilateral*, cu legăturile dintre verigi, ca și însăși *funcționarea* lor, relativ simple, dezvoltate pe o *singură direcție*, cu indici preponderent globali-cantitativi etc. Or, credem că tocmai aici se află una din inovațiile revoluționare pe care le aduce etapa actuală în conducerea proceselor sociale.

În prezent este evident că se impune ca, alături de fundamentarea științifică de *ansamblu* a proceselor economice și social-culturale, să se cucerească și capacitatea conducerii științifice în *detaliu*, deci a mecanismelor și verigilor concrete și specifice, particulare ale proceselor economice sociale și culturale. Astfel, în mod obiectiv, toate domeniile vieții sociale, au intrat în etapa actuală într-o fază *accentuat experimentală*, de căutare a noului. Acest lucru este implicat și în recomandările făcute la congres Comitetului de Stat al Planificării, Consiliului economic și celorlalte organe economice de sinteză: ele „trebuie să-și perfecționeze activitatea, să studieze mai atent fenomenele economice, proporțiile optime între diferite ramuri, să urmărească felul cum se realizează planul, să aibă o perspectivă clară asupra dezvoltării economiei noastre. Ele au datoria... de a sesiza la timp anomaliile, neconcordanțele și fenomenele negative din sfera producției materiale..."[4].

Se poate spune că în prezent cercetarea, experimentarea și sinteza teoretică în conducerea practicii economice și social-culturale se impun ca *instrument principal al practicii curente de conducere*, folosit *direct*, din inițiativa și concepția organului central specializat de conducere a ramurii respective, *în toate fazele conducerii procesului social*, și anume: 1) în elaborarea premiselor unei activități fundamentate științific; 2) în aplicarea lor experimentală; 3) în verificarea și corectarea lor; 4) în formularea

[3] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 31 (subl. ns.)
[4] *Ibidem*, p. 33.

definitivă a structurii ştiinţifice a activităţii date ; 5) în aplicarea ei generalizată ; 6) în controlul aplicării ei ; 7) în înregistrarea aspectelor pozitive şi negative noi ; 8) în înregistrarea noilor contradicţii care impun perfecţionarea structurii sau impun pregătirea unei noi restructurări. În acest context social larg, credem că *cercetările şi laboratorul sociologic specializat pe probleme ale anumitor domenii sociale (de ramuri)* devin o formă logică, necesară şi deci obligatorie a procesului de modernizare a conţinutului activităţii tuturor direcţiilor practicii sociale.

Structura ştiinţifică a conducerii unui proces social se realizează, aşadar, la două nivele : 1) la nivelul *ansamblului procesului*, unde se realizează atît joncţiunea cu celelalte ramuri, direcţii ale practicii sociale, cît şi sudura tuturor verigilor şi laturilor interne ale ramurii date, în vederea menţinerii şi dezvoltării ascendente şi multilaterale a tuturor caracteristicilor socialiste fundamentale ale sistemului social, pe baza unei concepţii ştiinţifice generale şi mereu orientate spre epuizarea conţinutului etapei date şi spre anticiparea embrionului şi maturizării noii etape ; 2) la nivelul *verigilor specifice, particulare* ale ramurii date, unde se manifestă contradicţiile şi mecanismele ei particulare, problemele specifice procesului din ramura respectivă şi instrumentele lor de rezolvare.

În contextul prezentat, ridicarea nivelului ştiinţific al conducerii proceselor sociale apare ca un aspect esenţial al *procesului de aprofundare şi integrare a ştiinţei în natura practicii sociale socialiste*. Este o cerinţă majoră a etapei actuale, care, aşa cum au arătat lucrările Congresului, este organic împletită cu procesul *dezvoltării democraţiei socialiste*, ambele fiind de fapt laturi ale aceluiaşi proces. În acest mod, însăşi structura organizatorică a proceselor sociale, cu cît este mai ştiinţifică, cu atît solicită mai generalizat *iniţiativă, obiectivitate, curaj civic*, o activitate bogată în conţinut. Aşadar, pe de o parte, revoluţia tehnică-ştiinţifică — în socialism coincizînd cu maturizarea organismului social — măreşte gradul de solicitare intelectuală şi morală a tuturor cadrelor, extinde rapid ponderea factorului activ, ştiinţific, creator în conducere (prin extinderea factorului ştiinţific în toate verigile şi nivelele praxis-ului), sparge tiparele sclerozate de promovare şi valorificare umană, care contravin selecţiei valorilor umane autentice, şi astfel *asigură intensificarea valorificării energiilor sociale ale maselor ;* pe de altă parte, această lărgire a participării active a întregului organism de conducere a proceselor sociale (latură organică a dezvoltării democraţiei socialiste) merge direct în întîmpinarea cerinţelor concrete ale transformării ştiinţei în forţă de producţie şi în latura fundamentală a ansamblului practicii sociale.

Relaţia, analizată aici, dintre actuala revoluţie tehnică-ştiinţifică, maturizarea orînduirii socialiste şi ridicarea nivelului ştiinţific al conducerii proceselor sociale subliniază încă o dată faptul că teza clasică formulată de Marx cu privire la transformarea ştiinţei în forţă nemijlocită de producţie trebuie înţeleasă nu numai în sens îngust, „tehnologic", ci *în sens larg sociologic*, ca transformare şi a ştiinţelor sociale în latură fundamentală a dinamicii proceselor sociale.

★

Cu cît înaintează mai mult construcţia societăţii socialiste, cu atît mai mult raportarea comparativă, lucidă şi critică a socialismului la capi-

talism devine o trăsătură mai accentuată a conștiinței de sine a noii societăți, care stimulează aprofundarea științifică a specificului ei. Și cu atît mai mult în prezent, cînd această problemă reprezintă o temă constantă, atît a conștiinței comune, cît și a teoriei și propagandei social-politice în ambele sisteme sociale, este nevoie de o atenție sporită pentru asigurarea deplină a *modalității științifice* de comparare a civilizațiilor generate de cele două sisteme. Printre ideile de bază ale unei asemenea modalități, amintim : a) considerarea faptului că, dacă societatea capitalistă reprezintă un sistem social *inferior* în raport cu sistemul socialist, în același timp are avantajul de a prezenta o civilizație *pe deplin* dezvoltată ; b) în timp ce capitalismul și-a dezvoltat principalele tipuri și metode de construcție economică-politică și a avut răgazul să promoveze variantele sale sociale „optime", socialismul și-a dezvoltat doar trăsăturile fundamentale ca model de civilizație, intrînd abia în faza afirmării unei diversități de modalități prin care se pune în evidență bogăția de posibilități și aspecte ale civilizației umane conținută de „formula" socialistă ; c) indicii de mare eficacitate socială ai capitalismului contemporan (de pildă cei realizați în domeniul progresului tehnic-științific, al productivității muncii, al confortului etc.) exprimă o structură de activitate care trebuie și este negată de socialism ; considerăm că nu este corect din punct de vedere științific să se considere că socialismul tinde spre ei ca spre indicii săi maximi, eliberîndu-i doar de aspectele înstrăinării umane create de relațiile capitaliste ; d) socialismul trebuie comparat cu capitalismul de pe poziția indicilor care rezultă din revoluția realizată de el în dezvoltarea civilizației umane, deci a unor indici specifici (or, adesea, la nivelul conștiinței comune, comparația se face de pe poziția parametrilor maximi ai capitalismului, uitîndu-se că „performanțele" sistemului anterior devin simple componente subordonate în noul sistem). Orice comparare disparată a unor parametri sau aspecte ale civilizației create de socialism cu elemente similare din sistemul capitalist contemporan poate foarte ușor alimenta teoria neștiințifică a „convergenței" celor două sisteme sociale, după care capitalismul și socialismul ar reprezenta, chipurile, două variante ale „societății industriale", deosebite doar după „metodele" de organizare a economiei. În realitate, atît capitalismul, evidențiind în prezent încă suficiente rezerve și posibilități tehnice-economice, cît și socialismul, părăsind faza „pionieratului", nu numai că nu-și diluează nici unul structura specifică și nu „converg", ci, dimpotrivă, își aprofundează și întăresc propria structură.

Ca răspuns la diverse încercări apologetice, ajungem să remarcăm două lucruri : 1) teoreticienii „noului" capitalism se referă numai la performanțele tehnice-economice din *metropolele* capitalului ; or, un sistem se judecă după situația din *toate zonele sale* ; 2) deși forma de manifestare a capitalismului contemporan este alta decît pe vremea lui Marx, principalele categorii și structura sistemului capitalist, descoperite și teoretizate de Marx, își mențin locul lor predominant : plusvaloarea, exploatarea muncii salariate, relațiile de proprietate capitalistă, concurența, concentrarea proprietății, grevele și șomajul, extraordinara mizerie materială a maselor din zonele din afara metropolelor și formele de înstrăinare socială-umană în metropole, războiul ca metodă de rezolvare a contradicțiilor economice-sociale etc.

Analiza dezvoltării ascendente și multilaterale a parametrilor fundamentali ai socialismului reprezintă un important instrument teoretic. Pentru amplificarea eficacității aplicării sale, considerăm că acești parametri trebuie să fie raportați la *locul și funcția specifică* a socialismului în *progresul* indicilor optimi ai *civilizației umane*, incluzînd aici tipurile caracteristice de valori materiale și spirituale create de societatea respectivă și care formează un anumit tip de subiect istoric. Astfel, *întreaga perspectivă* a evoluției necesare a socialismului este introdusă în definirea parametrilor săi fundamentali, aflați în continuă transformare. Este vorba deci de un *criteriu sociologic general și sintetic*, care permite definirea contribuției specifice a fiecărei formațiuni social-istorice la progresul civilizației și care încadrează parametrii fundamentali ai fiecărei orînduiri într-o structură unitară, axată pe realizarea „misiunii istorice" a formațiunii respective. Considerăm că un asemenea criteriu a fost temeinic elaborat și aplicat de clasicii marxism-leninismului, care niciodată nu au redus analiza sociologico-istorică la planul economic. Acest criteriu poate fi exprimat concis astfel: fiecare formațiune socială, afirmîndu-se ca un mod superior de producție față de cea anterioară, instaurînd deci un raport nou societate-natură, cu un nou nivel al productivității muncii și un alt dispozitiv social al relațiilor umane (care asigură o *solicitare* și *eficiență* superioară a activității umane), realizează *o nouă structură a activității umane* în jurul categoriilor de *muncă*, *supramuncă* și *timp liber*, raportul dintre aceste categorii, ca și conținutul lor (exprimînd posibilitățile și stadiul istoric al modului de producție dat), definind de asemenea natura, interesele, mobilurile fundamentale de activitate ale indivizilor aparținînd anumitor grupări-clase sociale, țelurile, preocupările acestora, ca și modalitățile lor de realizare. Or, vorbind de specificul unei anumite civilizații și de creatorii ei, ni se impune să analizăm tocmai mobilurile, finalitatea și modalitățile de acțiune ale acelora care au făurit-o. Considerăm că un criteriu științific de analiză a progresului civilizației umane trebuie să cuprindă în aceeași formulă conceptuală atît *factorul determinant* al progresului, cît și *structura activității sociale*, care include specificul civilizației sale; respectiv, criteriul să cuprindă atît *modelul* fundamental de producere a valorilor civilizației date, cît și efectele sale asupra dezvoltării personalității umane. Iată de ce în centrul criteriului în discuție considerăm că marxismul așază *structura activității umane*, înțeleasă în contextul categoriilor amintite.

Capitalismul a revoluționat structura activității umane prin aceea că a smuls omenirea din izolarea sa natural-individuală și din starea de suficiență patriarhală, a impulsionat prin inițiativa particulară capitalistă activitatea umană, orientînd-o spre sfera reproducției sociale lărgite, a încadrat întreaga energie umană în formele avansate de activitate socială-productivă create de industria mașinistă. În decurs de patru sute de ani, capitalismul a creat sistemul de instituții tehnice-economice și sociale prin care *timpul de muncă* al societății, pe baza unor mecanisme economice precise, a devenit *socialmente necesar*. În sclavagism și feudalism, dialectica dintre muncă și supramuncă nu avea o bază tehnică-economică care să coreleze și să unifice organic diversele nivele ale economiei, deci nu se realiza în jurul categoriei de timp de muncă socialmente necesar; tocmai de

aceea progresul civilizației în cadrul acestei formații nu a cuprins toate comunitățile istorice umane și a fost discontinuu, inegal, unilateral, lent și dominat de accidental. Apariția timpului de muncă socialmente necesar exprimă o revoluție în însăși baza obiectivă a esenței umane : pentru prima dată în istoria umanității apare o bază tehnică-economică a activității social-productive care, prin forma ei elementară și curentă de desfășurare, determină *obiectivarea fiecărei munci individuale în circuitul unic* al producției capitaliste și prin aceasta se realiza cu necesitate *ridicarea fiecărei activități individuale la nivelul celor mai înalți* indici de productivitate a muncii. Din acest moment istoric, individul uman a devenit legat organic de pulsația economică socială a întregului sistem al producției moderne, ceea ce însemna restructurarea radicală a formelor și ritmului socializării sale. Această nouă structură a activității social-umane explică revoluția intervenită în ritmul de creștere și în zona de cuprindere a civilizației umane, explică generalizarea rapidă și intensă a modelelor socio-culturale, dobîndirea pentru activitatea social-colectivă umană a unui sens activ-transformator ascendent, pe care nu l-au cunoscut formațiunile precedente, creșterea ponderii caracterului legic necesar în dezvoltarea civilizației și limitarea zonei accidentalului. Dar această revoluționare a structurii activității umane a fost cu necesitate însoțită de constituirea și dezvoltarea celor mai acute *forme de înstrăinare umană* cunoscute vreodată de istorie, forme care, alături de revoluția amintită, definesc structura civilizației create de această societate. În sistemul capitalist, extinderea automatizării și creșterea ponderii supramuncii se realizează cu necesitate prin următoarele denaturări fundamentale ale activității umane : a) menținerea unei mari părți a populației globului din țările slab dezvoltate la nivelul unei forme de activitate și viață inferior celei dezvoltate de industria modernă ; b) privarea unei mase crescînde din populația activă și calificată din metropolele „societății industriale" fie de exercitarea principalei sale funcții social-umane, munca (datorită diverselor forme de șomaj sau folosire incompletă a capacității de muncă), fie de folosirea multilaterală a capacităților productive umane contemporane ; c) domnia absolută a „inițiativei particulare" în zona timpului liber al celor ce muncesc reduce această zonă doar la funcția de „deconectare" a individului prin sistemul de instituții distractive oferite de o civilizație de consum, sistem construit după modelul tuturor variantelor posibile (normale și patologice) de surescitare a simțurilor ; această vestită „inițiativă privată", în goana ei după profit, nu cunoaște nici o limită sanitară, etică sau estetică în folosirea slăbiciunilor individului din masă, lipsit de condiții, solicitări și stimulente spre o finalitate socială majoră a activității sale din timpul liber. Pe măsură ce zona timpului liber crește, și tocmai aceasta este tendința majoră a industriei intrate în era automatizării, ea însumează miliarde de ore în care energia unor oameni înzestrați cu exigențele și potențele civilizației contemporane nu este absorbită și canalizată în mod social armonios, așa încît ea devine la fel de distructivă ca și energia maselor de oameni care nu au un regim de muncă și viață uman.

Socialismul nu numai că lichidează plăgile capitalismului, dar creează și un nou tip de civilizație, cu o structură proprie, prin care această orînduire se impune nu numai ca un sistem de „terapie" socială, ci și ca

cea mai nouă și înaltă treaptă pe care o urcă umanitatea pe drumul progresului istoric. Socialismul nu numai că se afirmă prin lichidarea formelor de înstrăinare legate de procesul muncii, dar creează o nouă structură a activității umane, în care are loc *unirea organică a sferei timpului de muncă și a timpului liber*, a sferei producției și a activității obștești-politice, științifice-culturale, a teoriei și practicii în activitatea *aceleiași persoane*, ceea ce reprezintă, ca și încadrarea omenirii în timpul de activitate industrială, o revoluție, dar este o revoluție superioară ca semnificație istorică, deoarece este stadiul la care dispar toate formele de înstrăinare umană, individul în activitatea sa *deținînd controlul* principalelor procese sociale la care participă ca subiect activ. De menționat că acest tip nou de structură se realizează în stadiul actual al *revoluției tehnice-științifice*, cînd ritmul și proporțiile progresului tehnic au ca efect tocmai reducerea continuă a ponderii *muncii necesare* și *lărgirea spațiului de timp social liber*.

Pentru a face față acestei mari probleme născute de epoca automatizării, mijloacele și principiile sistemului capitalist sînt total insuficiente, deoarece soluția presupune o revoluție în organizarea societății. Numai socialismul și comunismul pot crea sistemul de instituții sociale capabile să absoarbă *întreaga energie umană din sfera timpului liber* creat de producția contemporană. În esență, realizarea plenară a noii structuri de activitate instaurată și dezvoltată de socialism presupune ca, alături de nivelul instituțiilor social-economice, care cuprind în prezent zona timpului de muncă (și al căror model tehnologic și unele mecanisme economice au fost create în principal de capitalism), să se ridice treptat *un al doilea nivel* distinct și la fel de evoluat ca primul, și anume un *sistem de instituții social-culturale care să cuprindă zona în rapidă expansiune a timpului liber*, funcționînd științific în detaliu și în ansamblu. Doar atunci cînd și acest „etaj" va fi pe deplin creat și cînd ambele etaje vor forma un organism unic și dirijat ca atare, vom putea vorbi de civilizația proprie și multilateral dezvoltată a socialismului și comunismului.

Dacă civilizația capitalistă divide individul, opunîndu-se integrării sale sociale armonioase și multilaterale (și face aceasta nu numai la începuturile sale, ci și pe treapta dezvoltării sale maxime), socialismul se afirmă încă din faza pionieratului printr-un proces multilateral, dar treptat, de *sinteză* socială a tuturor forțelor și rolurilor sociale ale omului. Socialismul realizează o structură unică și radical deosebită de cea prezentă a ansamblului activității sociale umane în care activitatea și problematica muncii se vor prelungi (prin prisma talentelor și înclinațiilor individuale) în activitățile din timpul liber, iar efectul acestor activități diverse va potența valențele creatoare ale activității individuale din producție. În acest sens susținea Marx în 1856, în manuscrisele pregătitoare ale *Capitalului*, că timpul liber și nu cel de muncă devine izvorul bogăției. Și aceasta se impune nu numai din idealul umanist al socialismului, ci în primul rînd pentru că producția viitorului (cînd automatizarea va fi generalizată) este de neconceput fără un subiect multilateral dezvoltat și creator. Dacă timp de sute de ani izvorul bogăției în producția mașinistă a fost acumularea de plusvaloare și deci însușirea de supramuncă, fapt pentru care ceea ce făcea individul în afara muncii nu reprezenta o problemă a organizării științifice a producției, pe treapta superioară a progresului tehnic, cînd știința devine

forță nemijlocită de producție, izvorul bogăției încetează să mai fie simpla absorbire a unei cantități cît mai mari de muncă socialmente necesară. Izvorul devine *omul care domină practic și teoretic procesul muncii*, deci o nouă structură a activității umane.

Socialismul a apărut pînă în prezent ca realitate istorică, în cele mai multe cazuri, în țări cu un trecut industrial și democratic-politic mai redus în comparație cu țările capitaliste avansate, astfel încît în țara noastră, ca și în alte țări socialiste, am avut de rezolvat în primul rînd probleme social-economice care țineau și de sarcinile istorice ale capitalismului. Desigur, rezolvarea lor s-a făcut sub egida regimului socialist, dar totdeauna am distins ceea ce aparține acestor premise de obiectivele specifice construirii civilizației socialiste.

În perspectiva științifică a politicii partidului nostru, un loc central ocupă principiul că numai subiectul uman care va domina circuitul unic și în complex structurat al tuturor activităților cuprinse între cei doi poli (producția și dezvoltarea înclinațiilor, talentelor) va realiza o sinteză amplă și în continuă restructurare a planului individual și social-colectiv. Se poate spune că tocmai *realizarea acestei sinteze, prin unificarea într-un sistem științific a tuturor componentelor activității umane, reprezintă esența democrației socialiste-comuniste.* Fiecare aspect al democrației, cel economic de producție, cel politic etc. au ca ax tocmai educarea subiectului istoric uman în direcția arătată. Dezvoltarea democrației socialiste este de neconceput fără așezarea pe baze științifice a tuturor sferelor de activitate umană și a corelării lor într-un sistem unic, sfere în care se realizează, din unghiuri diferite, sinteza individ-societate. Și cu aceeași luciditate și rigurozitate științifică cu care privim sarcinile prezente, poziția noastră teoretică și metodologică ne impune să privim și conținutul etapei în care vom realiza structura dezvoltată a activității sociale umane generată de socialism. În acest stadiu viitor nu putem intra cu actuala structură de activitate și cu modul prezent de folosire a timpului și a propriilor capacități. Sistemul de instituții sociale și cultural-educativ-recreative va cuprinde sfera dezvoltării fizice, estetice, științifice a unui individ care nu va fi integrat în zona timpului muncii directe decît maximum 4 ore pe zi. Tocmai aici se află cheia realizării unui nivel de productivitate a muncii radical superior celui realizat în capitalism și a formării personalității multilateral dezvoltate, la scara întregii societăți.

Pentru unii, această perspectivă poate apărea utopică sau foarte îndepărtată și, prin urmare, discutarea ei ar fi abstractă și lipsită de actualitate. Alternativa e falsă. Ritmul actual al dezvoltării sociale, finalitatea necesară a socialismului, metodica prognozei sociale cer de pe acum includerea acestei perspective ca o dimensiune constantă în planificarea dezvoltării principalelor procese social-culturale ridicate de dezvoltarea multilaterală a socialismului. Fără transformarea perspectivei arătate într-o dimensiune constantă de lucru, de analiză și prospectare a stadiului actual de dezvoltare a parametrilor fundamentali ai socialismului, societatea s-ar trezi în fața unor grave contradicții între cerințele forțelor de producție în continuă revoluționare și absența sau insuficiența instituțiilor menite să capteze și să modeleze aceste cerințe.

Analiza realizărilor și a perspectivelor orînduirii noastre înfăptuită de Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, prin natura proble-

melor ridicate şi modalitatea abordării lor, reprezintă un puternic stimulent pentru dezvoltarea gîndirii filozofice şi sociologice, solicitîndu-ne integrarea problemelor specifice stadiului actual al construcţiei socialismului în contextul teoretic elaborat de clasicii marxism-leninismului privitor la dezvoltarea ansamblului formaţiunii socialiste-comuniste. În acest sens, se poate considera că tocmai trecerea de la concentrarea eforturilor în jurul factorilor tehnici-economici legaţi direct de procesul muncii la concentrarea eforturilor spre cuprinderea ansamblului sistemului de factori ce asigură nu numai exercitarea muncii nemijlocite în producţie, ci şi a factorilor ce asigură dezvoltarea plenară a individului ca subiect istoric, reprezintă momentul de salt în realizarea acestui tip de productivitate a muncii, care va fi radical deosebit şi superior sistemului de productivitate a muncii din capitalism şi prin care se va determina depăşirea principalilor parametri de eficacitate socială a capitalismului contemporan. Aici credem că apare linia de demarcaţie între zona productivităţii muncii specifică tipului de societate industrială şi de consum creat de capitalism şi zona productivităţii muncii creată de societatea care realizează sudura dintre timpul de muncă şi timpul liber, elaborînd un unic sistem de activitate, care cuprinde toate sferele direct productive şi de dezvoltare a capacităţilor umane.

TENDINȚE CONTRADICTORII ÎN PROCESUL DE FORMARE A RESPONSABILITĂȚII MORALE A TINERETULUI

DE

ELENA COBIANU

Responsabilitatea ca fapt social cunoaște trăsături specifice de-a lungul istoriei, în funcție de condițiile sociale care au reclamat-o. În toate epocile a existat o atitudine față de interesul general al comunității, luată ca unitate umană, dincolo de contradicțiile adesea de neîmpăcat care o frămîntau. Responsabilitatea apare ca problemă tocmai acolo unde se au în vedere menținerea, apărarea și dezvoltarea comunității sau a unor structuri sociale, clase, națiuni, perpetuarea lor în forma unei unități mai mult sau mai puțin solidare, mai mult sau mai puțin integrate.

Natura societății noastre socialiste oferă premisele apariției și dezvoltării unei solidarități reale prin care fiecare membru să se considere parte necesară a marelui mecanism social și, în măsura obligațiilor pe care le are de îndeplinit, răspunzător de destinul acestuia.

Mecanismul solidarității sociale este mult mai complex decît ar arăta-o, de pildă, opțiunea pentru solidaritate ca valoare morală; unitatea pe care o presupune poate fi concomitent unitate de idei, de sentimente și de acțiune, dar unitatea de acțiune nu este o unitate abstractă, mecanică, întotdeauna produsul identității de idei și sentimente, după cum nici ideile și sentimentele comune nu duc în mod absolut la aceeași acțiune. Diferențele provin din modul concret de manifestare a mecanismului solidarității în diverse condiții, medii sociale, de cultură etc.

Solidaritatea înseamnă acțiune, angajare, responsabilitate pentru tot ceea ce se face și afectează pe semenii noștri. Angajarea la tineri apare mai întîi sub forma nevoii de acțiune, care pe planul responsabilității se afirmă ca nevoie de responsabilitate. Nevoia de responsabilitate, urmată de luarea de responsabilitate, reflectă dorința tînărului de a se face util societății, conștiința sa — devenit astfel expresia solidarității sociale — privind îndeplinirea unor sarcini importante pentru colectivitate; ele răspund în același timp nevoii de afirmare specifică tinereții.

Rev. filoz., 16, *11*, p. 1329–1337, București, 1969

Exercițiul responsabilității, cu alte cuvinte luarea și îndeplinirea sarcinilor, dă naștere pe plan afectiv sentimentului responsabilității, care devine un centru de echilibru al personalității umane, un element care dă sens și satisfacție existenței umane; tînărul se recunoaște prin aceasta necesar societății, fapt care-i dă încredere în propriile capacități. Esențial în responsabilitatea morală este acțiunea conștientă, cu maximă eficiență pentru societate, avînd ca fundament sfera motivațiilor interioare, a convingerilor, al căror conținut este în consensul cerințelor superioare ale societății.

Responsabilitatea ca raportare pozitivă la societate, la un grup mai restrîns sau chiar la un singur individ este un model complex al comportamentului uman și de aceea destul de dificil de surprins numai printr-o anchetă de opinie. Condițiile de viață și cultură, multitudinea împrejurărilor în care acționează tînărul — colectivul de muncă, grupul de prieteni, familia etc. —, diversele relații în care intră, particularitățile de grup funcție de profesia pe care o are, ca și particularitățile de vîrstă și individuale, sînt factori meniți să evidențieze caracterul concret, complex, conflictual al formării responsabilității morale. Atitudinea responsabilă față de muncă și față de problemele ei se poate prelungi în aceeași atitudine față de familie, creșterea și educarea copiilor, față de prieteni, colegi, față de diverse probleme sociale. Acesta ar fi modelul individului responsabil, a cărui viață pe diverse segmente și în ansamblu este dominată de răspunderea față de sine și față de societate. Există însă cazuri în care responsabilitatea, fiind prezentă în ce privește obligațiile și cerințele producției, lipsește sau suferă de carențe în familie, în grupul de prieteni etc., sau invers — grijă deosebită, atitudine responsabilă față de sine și familia sa și indiferență în problemele ce depășesc interesul propriu. Acesta este unul din aspectele contradictorii ale manifestării responsabilității.

În conturarea responsabilității vom utiliza, în analiza noastră, trei indicatori: *frica de răspundere*, *nepăsarea* și *solidaritatea*, din a căror respingere sau, respectiv, opțiune au fost deduse unele concluzii asupra responsabilității.

Frica de răspundere este antipodul responsabilității și, prin aceasta, indicatorul cel mai potrivit asupra răspunderii. Datorită conținutului ei, care reprezintă negativul responsabilității, frica de răspundere este totodată noțiunea cea mai pură din acest punct de vedere. Spre deosebire de ea, *nepăsarea* exprimă lipsa de răspundere, cu alte cuvinte inexistența răspunderii ca problemă de conștiință, atît în obligațiile majore ale vieții, cît și în cele minore, este însușirea unei existențe umane care vegetează. Nepăsarea ca noțiune reflectă, pune probleme de responsabilitate, dar se referă și la altceva. De aici o anumită impuritate care trebuie avută în vedere în considerarea ei funcție de responsabilitate, adică condamnarea nepăsării poate fi răspunsul unui individ responsabil dar nu numai al acestuia. (Vom verifica această ipoteză atunci cînd vom confrunta grupul celor care au respins nepăsarea cu o situație concretă în care atitudinea se pune în termeni de responsabilitate.)

Solidaritatea, în sensul larg, exprimă adeziunea conștientă sau spontană la valorile general-umane, la efortul comun pentru realizarea imperativelor societății noastre, iar conștiința acestei solidarități, în măsura în

care există, determină creșterea responsabilității colective. În anumite cazuri particulare, cînd valorile, principiile unui grup contravin principiilor și valorilor general-admise de societate, responsabilitatea individului se manifestă prin desolidarizarea sa de grup, prin distanțarea critică de pseudovalorile acestuia. În indicatorul „solidaritate", responsabilitatea este *implicată*, trebuie dedusă din modul de raportare a individului la semenii săi, din calitatea raportării.

Analiza ce urmează presupune ca ipoteză de lucru faptul că alegerea sau respingerea preferențială a unor valori sau nonvalori este un proces complex, adesea nu lipsit de contradicții, de efort. Opțiunea în ce privește însușirile considerate — frica de răspundere, nepăsarea și solidaritatea —, corespunzînd normelor stabilite de idealurile pe care le împărtășește societatea noastră, capătă mai întîi pregnantă semnificație etică, care permite raportarea acestora la responsabilitatea morală, funcție de conținutul lor [1].

Indicatori revelatori pentru disponibilitate	Grup care consideră indicatorii în primele cinci valori pozitive sau negative	Grup care nu consideră indicatorii în primele cinci valori pozitive sau negative	Grup care inversează raportul de valoare	Non-răspunsuri	Total
Frica de răspundere	69,8%	23,4%	1,4%	5,4%	100,0%
Nepăsarea	47,1%	47,4%	0,1%	5,4%	100,0%
Solidaritatea	39,3%	55,0%	2,0%	3,7%	100,0%

Observația asupra tabelului relevă mai întîi grupul (coloana a II-a) la care factorii considerați sînt prezenți pe primele cinci trepte ale scării valorice pozitive sau negative. Frica de răspundere, indicator ce reprezintă contrapunctul responsabilității morale, este respinsă de majoritatea celor anchetați cu o forță deosebită, dată și de distanța destul de semnificativă între ea și respingerea nepăsării sau opțiunea pentru solidaritate, fiind considerată de tineri însușire de conduită și de caracter mult mai negativă decît nepăsarea. Ultima este respinsă de aproape jumătate din eșantion (totalul eșantionului — 956 de tineri). Față de frica de răspundere, aria sensibilizată de consecințele negative ale nepăsării este mult mai mică (a se compara 69,8% cu 47,1%), ceea ce arată că nepăsarea se pune ca problemă de responsabilitate, dar nu la aceeași înălțime. Așezarea nonvalorii — nepăsare — în primele cinci nonvalori înseamnă dezacordul cu ea, desolidarizarea de atitudinea expectativă, de pasivul comportamental, de existența neproblematizată pe care o prespune; punctul de vedere comun în respingerea ei îndeamnă la presupunerea că răspunsul trebuie să fie reacția unor tineri activi care nu fac economie de eforturi în rezolvarea sarcinilor, a căror comportare este incompatibilă cu apatia.

Al treilea element revelator pentru responsabilitate — solidaritatea — este mai slab reprezentat (39,3%) poate și din cauza conținutului său

[1] Întrebarea-problemă era : „Citiți cu atenție și pînă la capăt lista de mai jos și însemnați cu semnul + cinci dintre calitățile pe care le apreciați cel mai mult și cu semnul — cinci dintre calitățile pe care le aprobați cel mai puțin : dragostea de adevăr, solidaritatea, frica de răspundere, patriotismul, lingușirea, grija față de bunul obștesc, egoismul, spiritul autocritic, tolerarea lipsurilor, individualismul, nepăsarea, încrederea în viitor, dorința de a parveni, devotamentul pentru cauza socialismului, spiritul de inițiativă, lenea, dragostea de învățătură, aviditatea de cîștig, spiritul critic, modestia, alte".

mai abstract. Solidaritatea în sensul de conştiinţă a apartenenţei la un grup, la o unitate socială, apartenenţă care investeşte automat individul cu obligaţii şi drepturi, pune *implicit* şi poate de aceea mai puţin evident problema responsabilităţii. O atare accepţie a noţiunii a constituit raţiunea suficientă care a permis utilizarea ei operaţională în conturarea responsabilităţii. Aşa cum reiese din tabel, numai 39,3% din anchetaţi o situează între primele cinci valori pozitive, ceea ce determină ca ea să se găsească abia pe locul şapte la nivelul eşantionului pe scara valorilor pozitive. Solidaritatea este luată de sine stătător, ca valoare în sine. Faptul că valori cum sînt patriotismul, devotamentul pentru cauza socialismului, grija faţă de bunul obştesc au la bază un substrat de solidaritate a membrilor societăţii explică parţial procentul mic al ei în favoarea acestora din urmă. Opţiunea pentru solidaritate reflectă existenţa unei conştiinţe mai clare în ce priveşte semnificaţia acestei valori.

Despre grupul de tineri care nu le consideră în primele cinci valori negative sau pozitive (coloana a III-a) se poate spune numai că în ierarhia nonvalorilor şi a valorilor lor frica de răspundere, nepăsarea şi, respectiv, solidaritatea nu intră în unul din primele cinci locuri.

O privire mai atentă reclamă grupul care inversează raportul de valoare. Ce reprezintă acest grup ? În el sînt cuprinşi tinerii care au considerat frica de răspundere şi nepăsarea valori pozitive, iar solidaritatea valoare negativă. Grupul cel mai mare apare în plasarea solidarităţii printre nonvalori şi este format din 19 tineri (15 muncitori, 2 elevi, un cadru de specialitate şi un funcţionar).

Vom urmări în cele ce urmează cum influenţează categoria socioprofesională asupra opţiunii indicilor revelatori ai responsabilităţii.

Categoria socioprofesională	Respingerea fricii de răspundere	Respingerea nepăsării	Opţiunea pentru solidaritate
Muncitori	67%	51,8%	42%
Studenţi	57,6%	35,4%	32,3%
Elevi	81,9%	45,1%	41,9%
Cadre de specialitate	60,4%	46,9%	29,2%
Funcţionari	68,8%	39,6%	35,4%
EŞANTION	69,8%	47,1%	39,3%

Tabelul de mai sus a reţinut din primul tabel numai grupul celor care au considerat frica de răspundere, nepăsarea şi solidaritatea în unul din primele 5 locuri în ierarhiile valorice corespunzătoare şi a introdus în plus criteriul categoriei socioprofesionale, secţiunea propusă urmînd să arate locul şi aria de cuprindere a celor trei factori în universul valoric al diverselor categorii de tineri.

Frica de răspundere este respinsă cu cel mai mare procent de grupul elevilor care ocupă astfel locul întîi. Neadmiterea cvasitotală a fricii de

răspundere implică dorința de afirmare, de angajare responsabilă a tineretului școlar. Funcționarii și muncitorii, atribuind probabil noțiunii un caracter concret, legat de consecințele atitudinii lipsite de răspundere în muncă, au respins-o de asemenea în mare măsură. Cadrele de specialitate și studenții (studenții pe ultimul loc cu 57,6% dau, în comparație cu celelalte grupuri, o mai mică importanță fricii de răspundere în tabla lor de valori negative, îndreptîndu-se spre alte nonvalori.

Coloana respingerii nepăsării schimbă locul grupurilor considerate, ordinea fiind, de această dată, muncitori — cadre — elevi — funcționari — studenți. Nepăsarea, cu întregul cortegiu de consecințe de care e însoțită este combătută deci cel mai mult la nivelul muncitorilor, ea influențînd negativ buna desfășurare a producției. Or, de pildă, pentru studenți modul de înțelegere concretă, la locul de muncă, a nepăsării rămîne încă ceva abstract și ca atare nu atît de grav pe scara nonvalorilor. Cum se explică atunci faptul că elevii, deși tot în școală ca și studenții, resping în grup mai mare nepăsarea? Este probabil ca elevii în totalitatea lor să fie mai sensibili la aceasta din diverse cauze, dar se menționează că procentul lor ridicat provine de la elevii de școală profesională și tehnică ale căror valori negative sînt apropiate ca structură de cele ale muncitorilor.

Admițînd că ar fi îngăduit să se tragă anumite concluzii asupra responsabilității grupurilor analizate, așa cum reiese din respingerea celor două nonvalori, n-am putea conchide asupra celui mai responsabil, deoarece trecerea de la una la cealaltă schimbă locul diverselor grupuri. În schimb, s-ar putea conchide asupra studenților care, ocupînd consecvent locul ultim atribuie fricii de răspundere și nepăsării o importanță mai mică, situîndu-le pe o treaptă inferioară din acest unghi.

În opțiunea pentru solidaritate, primatul îl au muncitorii și elevii. Diferența dintre muncitori și elevi, pe de o parte, și studenți și cadre de specialitate (aceștia din urmă pe locul ultim cu 29,2%), pe de altă parte, își are, probabil, originea în mediile de muncă în care ultimii își desfășoară activitatea și unde tipul relațiilor — într-o anumită măsură concurențiale —influențează într-un anumit grad asupra spiritului de solidaritate, de grup, la nivelul respectiv și deci și asupra considerării solidarității ca valoare pozitivă.

Ce influență are vîrsta în aprecierea de valoare asupra fricii de răspundere, nepăsării și solidarității?

Vîrsta	Respingerea fricii de răspundere	Respingerea nepăsării	Opțiunea pentru solidaritate
1 (16—18 ani)	78,2%	49,4%	43,0%
2 (19—23 ani)	66,5%	44,1%	37,8%
3 (24—26 ani)	63,6%	48,4%	36,8%
EȘANTION	69,8%	47,4%	39,3%

Tabelul indică influența vîrstei (deși nu întotdeauna cu o semnificație deosebită) în evaluarea fricii de răspundere și a solidarității, în sensul că înaintarea spre vîrsta mare se face cu scăderea procentului acestora, vîrstele mai tinere dovedind o intransigență mai mare față de frica de răspundere și o adeziune mai mare pentru solidaritate ca valoare pozitivă. Faptul că în respingerea nepăsării grupa a II-a de vîrstă întrunește un număr mai mic decît vîrsta a III-a demonstrează că criteriul vîrstei are importanță numai în anumite limite și nu acționează în mod absolut (faptul e confirmat de existența unor variații neregulate — adică nu în ordine crescătoare sau descrescătoare — în interiorul grupelor de vîrstă la nivelul categoriilor socioprofesionale).

Întrucît opțiunea de valoare pe baza căreia au fost alcătuite tabelele de pînă acum este doar de ordinul afirmației, pur declarativă, am încercat confruntarea grupelor cu o situație tot ideală, în care să-și exprime prezumtiva atitudine *. Modul de a interveni pune problema responsabilității în termeni mai concreți, așa cum s-ar manifesta aceasta în grupul de muncă față de unul din colegi căruia i s-ar face o gravă nedreptate.

Întrebarea va fi analizată avînd în vedere criteriul grupului socioprofesional. Variantele de răspuns ar putea împărți subiecții în trei grupe : 1) „indiferenții", cei care răspund cu soluțiile 1 și 2 ; 2) „circumspecții", cu soluțiile 3, și ultima grupă „radicalii", cu soluțiile, 4 și 5.

Pe eșantion situația modalității de a interveni în cazul nedreptății colegului se prezintă în felul următor :

"Indiferenții"	"Circumspecții"	"Radicalii"	Non-răspuns
(1 + 2)	(3)	(4 + 5)	
15,8%	19,8%	63,3%	1,1%

„Indiferenții", care reprezintă procentul cel mai mic sînt în număr mai mare (așa cum arată un calcul separat) printre muncitori, ceea ce diminuează opțiunea prioritară a acestora pentru solidaritate și în respingerea nepăsării. În schimb, studenții manifestă o atitudine mai activă, deși în ierarhia dintre categoriile socioprofesionale privind plasarea fricii de răspundere și a nepăsării în primele cinci nonvalori ei ocupau ultimul loc. Vom urmări în ce măsură este întărită această constatare.

„Circumspecții" cresc în procent pe eșantion (după cum cresc în interiorul fiecărei categorii profesionale cu excepția muncitorilor), dar fără ca această creștere să capete semnificații deosebite. Grupul prezintă interes prin situația de mijloc pe care o reprezintă, prin oscilația între indiferență

* În acest scop s-a folosit întrebarea : „Dacă unui coleg i s-ar face o gravă nedreptate, ați interveni sau nu în favoarea lui? (subliniați un singur răspuns) :

[1]) Cred că în general nu e bine să te amesteci în treburile altora.

[2]) Experiența mea și a celor din jur mă face să cred că intervenția mea nu ar avea nici un rezultat și de aceea prefer să nu mă amestec.

[3]) Numai dacă prin intervenția mea nu mi-aș atrage consecințe neplăcute și dacă știu că ar ajuta la ceva.

[4]) Indiferent ce mi s-ar întîmpla, aș interveni dacă intervenția mea are șanse de reușită.

[5]) Indiferent de ce mi s-ar întîmpla și de șansele de reușită, aș interveni".

(care e de presupus că va fi preferată atunci cînd riscul va fi prea mare) și atitudinea critică consecventă. (Din acest punct de vedere muncitorii par a prefera extremele.)

Grupa „radicalilor", prin reprezentativitatea sa masivă în rezultate, aduce tineretului o notă care reflectă combativitate, atitudine activă, critică. Spiritul critic manifestat în modul intransigent de a reacționa a grupului este mult mai puternic evidențiat decît a arătat opțiunea eșantionului de tineri (8%) față de această valoare pozitivă.

Analiza va înainta luînd în considerare acum un nou tabel:

Indici ai responsabilității morale	„Indiferenții" (1 + 2)	„Circumspecții" (3)	„Radicalii" (4 + 5)	Non-răspunsuri	Total
Frica de răspundere	15,8%	17,7%	66,5%	5,4%	65,2%
Nepăsarea	17,5%	20,7%	61,8%	5,4%	46,5%
Solidaritatea	18,0%	18,8%	63,2%	3,7%	39,5%

El prezintă în dreptul nonvalorii „frica de răspundere" pe toți tinerii care au respins frica de răspundere concomitent cu unul din cele cinci răspunsuri, la întrebarea asupra intervenției. Important de reținut este faptul că în această corelație coloana a II-a din tabel, adică „indiferenții", reprezintă grupul cel mai contradictoriu, deoarece, pe de o parte, respinge frica de răspundere, considerînd-o negativă pentru comportamentul uman, dar, pe de altă parte, se eschivează, sub diverse clauze, să ia o atitudine curajoasă, responsabilă cînd un coleg este nedreptățit. Contradictoriu rămîne și grupul din coloana a III-a, însă în mai mică măsură, mai moderat, dat fiindcă, în genere, deși cu condiții, el intervine. Grupul din coloana a IV-a este cel mai consecvent, dovedind unitate între opțiunea de valoare și atitudine.

Tabelul oferă o similitudine cvasiperfectă cu datele privind intervenția (în coloana „indiferenților" se păstrează chiar și procentul grupului 15,8%). În această corelație, păstrarea unei anumite proporții între răspunsurile grupurilor dă posibilitatea să se conchidă asupra rolului pe care îl are categoria socioprofesională în fixarea modelelor culturale la care aderă individul. Variațiile sînt posibile și aici, în general ele circumscriu o anumită concepție și comportament. Printre „circumspecți", studenții rămîn pe locul ultim, ceea ce determină ocuparea de către ei a unui loc de frunte pe scara consecvenței opinie-atitudine. Prezența cu procentul mai mare (21%) a elevilor în acest grup indică oarecum fragilitatea opiniei în confruntarea cu viața, dacă reamintim respingerea cu cel mai mare procent (81,9%) de către elevi a fricii de răspundere. În grupul „radicalilor" consecvenți, întîietatea se dispută între studenți și funcționari la o distanță minimă (0,5%), după care urmează elevii și muncitorii. Față de situația respingerii fricii de răspundere (dată într-un tabel anterior), unde ordinea era: elevi, muncitori, funcționari, cadre de specialitate, studenți, în cazul nostru, ordinea este: funcționari, studenți, cadre, elevi, muncitori.

Pentru a obține un plus de certitudine, am reluat răspunsurile la întrebarea privind intervenția în cazul nedreptății săvîrșite unui coleg și le-am comparat cu cele care arată respingerea nepăsării, adică am mers pe urmele acelui grup de tineri din eșantion care răspund cu una din cele cinci posibilități (vezi rîndul al doilea al tabelului). La nivelul eșantionului se păstrează o anumită proporție între rîndul I și rîndul al II-lea al tabelului, fapt care permite să se conchidă asupra existenței în genere a unui grup adesea mai mic al „indiferenților" față de acela al „circumspecților" și asupra existenței neîndoielnice, de această dată, a unei majorități de tineri consecvenți în a lua atitudine critică deschisă la încălcarea unui principiu. De observat, în tabel, că corelația dintre nepăsare și răspunsul consecvent este mai slabă (61,6%) față de corelația frică de răspundere-răspuns consecvent (66,5%).

Grupul contradictoriu al corelației format din subiecții care resping nepăsarea, dar nu intervin are, cu o mică deosebire, aceeași structură ca în cazul corelației frică de răspundere și răspunsurile la intervenție; schimbarea s-a produs între locul studenților (acum primul — 8,6%) și locul funcționarilor, trecuți pe locul următor; vin apoi cadrele de specialitate, elevii și muncitorii. Astfel, studenții și, parțial, funcționarii, care se plasau pe ultimele locuri în neadeziunea la nepăsare, sînt în combaterea atitudinii de indiferență, pe primele locuri, ceea ce înseamnă că studenții ca grup de sine stătător sînt mai puțin dispuși să accepte cei trei indici în primele cinci locuri ale universului lor spiritual de valori și nonvalori, dar se poate spune că la cei care optează în a-i prefera sau respinge responsabilitatea este mai mare.

În răspunsurile din coloanele următoare — „circumspecții" corelați cu nepăsarea și „radicalii" corelați cu nepăsarea — reținem atenția cadrele de specialitate, care, nesporindu-și numărul „circumspecților", au o prezență mai mare în grupul „radicalilor" (2,7%). Muncitorii prezintă o anumită omogenitate în atitudine în măsura în care grupul reflectă o tendință apărută în corelațiile anterioare, unde numărul „circumspecților" era mai mic decît al „indiferenților".

Analiza tabelului a prilejuit confruntarea opiniei privind respingerea nonvalorilor „frică de răspundere" și „nepăsare" cu intervenția sau neintervenția într-o situație deosebită care reclama responsabilitatea tinerilor. În primul rînd, se constată o diferență numerică notabilă între cei care exprimă neadeziunea la respectivele nonvalori și aceiași indivizi care practic ar înfăptui opinia. În al doilea rînd, mișcarea de la opinie la acțiune capătă aspecte contradictorii funcție de categoria socioprofesională, aspecte cu caracter de tendință.

Ultima corelație pe care o vom analiza (rîndul al III-lea al tabelului) privește raportul dintre solidaritate și evantaiul răspunsurilor la întrebarea-problemă. Pe eșantion, grupul contradictoriu (1 + 2) corelat cu solidaritatea este mai mare decît în anterioarele două corelații, dar păstrează structura de ordine privind locul diverselor categorii profesionale din prima corelație (rîndul 1). Grupul este contradictoriu, deoarece la opțiunea de valoare admite solidaritatea ca element pozitiv, dar în situația propusă nu se ridică împotriva nedreptății, solidarizîndu-se de fapt, cu falsele valori. În rest, analiza nu pare să aducă elemente semnificative față de celelalte două corelații, ci mai ales întărește constatările respective.

Ultima coloană a tabelului prezintă situația pe eșantion a celor trei corelații, cu scopul de a evidenția care din noțiunile-indicator servește, este cel mai aproape în conturarea conținutului și sferei responsabilității. Frica de răspundere, prin consecvența cu care este condamnată și însoțită concomitent de o atitudine activă în respectarea valorilor, normelor (65,2 %) poate fi considerată cel mai reprezentativ indice în aprecierea atitudinii responsabile a tineretului. În ordine descrescătoare apar nepăsarea și solidaritatea.

Responsabilitatea, ca trăsătură a tineretului, este deci rezultatul unui exercițiu lung, complex și adesea controdictoriu, proces din care comunicarea de față a încercat să evidențieze prin simplificări nu lipsite de limite doar cîteva aspecte.

STILISTICA ȘI ESTETICA

DE

SILVIAN IOSIFESCU

Problematica stilului e prin excelență un teritoriu de frontieră sau, mai bine zis, un teritoriu cu dublă apartenență, revendicat de disciplinele cu dominantă estetică — teoria, istoria, critica literară — și guvernat astăzi de lingvistică. Încercările de a împăca cele două puncte de vedere și cele două metodologii sînt frecvent divergente. Consună uneori, dar prin capitularea unuia, chiar dacă faptele sînt mai puțin brutal prezentate. Termenul de „știință-pilot" printre disciplinele umaniste, prin care e desemnată lingvistica, implică o subordonare ușor de remarcat la tendințe și în scrieri cu mare rezonanță din ultimele decenii. S-ar părea că obosite de cîteva secole de reîînceperi și de construcții pe nisip, critica, teoria și istoria literaturii aduc omagiul feudal disciplinei aflate în spectaculos progres. Nu numai ele. Fără formulări teoretice care ar putea crea echivoc asupra importanței acestor fapte de cultură nu se poate contesta că în ultimele cinci decenii lingvistica a fecundat gîndirea filozofică. De la rolul de auxiliară importantă la cel de „știință-pilot", la dominarea metodologică și la confuzia de obiecte este o distanță parcursă frecvent în ultimii ani. Felul cum construiește Michel Foucault încercarea de „arheologie" a științelor umane, discutata și discutabila *Les mots et les choses* e semnificativ în acest sens.

La limită, vechea *ancilla theologiae* tinde să devină *ancilla linguisticae*, iar estetica și disciplinele înrudite nu fac decît să schimbe termenii păstrînd raportul. Din *ancillae philosophiae* devin și ele *ancillae linguisticae*. E o reîntoarcere la preocupările inițiale, pentru că la începuturile gîndirii despre artă stau reflecțiile sofiștilor asupra cuvintelor și apoi retoricile.

Se poate remarca și drumul invers, de la lingvistică la critică, parcurs de cîteva dintre figurile proeminente ale stilisticii literare : în oarecare măsură de Vossler cînd a dat prin analiza versurilor lui La Fontaine un exemplu de critică stilistică, continuat cu rezultate majore de Spitzer și de Auerbach. Dar — cît de prestigioase ar fi — acestea rămîn traiectorii individuale, deși credem că au o semnificație care interesează însăși relația

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1339–1351, București, 1969

dintre lingvistică şi estetică. Direcţia principală şi atitudinile intransigente converg spre ideea de „ştiinţă-pilot".

Roman Jakobson a adus cea mai netă, cea mai strînsă şi inteligentă argumentare a acestui act de proprietate „lingvistică" : „Poetica tratează problemele de structură verbală, după cum analiza picturii se ocupă de structurile picturale. Deoarece lingvistica este ştiinţa globală a structurii verbale, poetica poate fi considerată parte integrantă a lingvisticii"[1].

Recunoscînd că există laturi ale poeticii ce depăşesc „arta cuvîntului" (barocul sau oricare stil istoric, metafora suprarealistă din filmele lui Bunuel), Jakobson le integrează în disciplina înrudită, cu arie mai largă, a semioticii generale.

Încheierea studiului reia — mai nuanţat — raportul : „Dacă mai sînt critici care se îndoiesc de competenţa lingvisticii de a cuprinde domeniul poeticii, eu personal cred că incompetenţa poetică a unor lingvişti bigoţi a fost greşit interpretată ca o incapacitate a ştiinţei lingvistice în sine. Toţi cei de faţă ne dăm seama că un lingvist surd la funcţiunea poetică a limbajului şi o şcoală literară indiferentă faţă de problemele lingvisticii şi nefamiliarizată cu metodele lingvistice sînt anacronisme tot atît de flagrante"[2].

Dubla apartenenţă, dificultatea separării se reflectă în terminologie. În raport cu alte categorii de probleme ale esteticii literare, în care incertitudinea terminologică se manifestă prin ezitarea între mai mulţi termeni şi prin încercări de inovaţie sub influenţa uneia sau alteia dintre tendinţele la un moment dat precumpănitoare, aici avem de-a face cu un termen unic. „Stilul" a rămas în circulaţie de secole. Pentru unii autori contemporani, inovaţia se reduce la neîncredere faţă de imprecizia termenului, la refuzul de a-l folosi.

Varietatea sensurilor e izbitoare. Iubitorii de clasificări ar putea descoperi, făcînd enumerarea şi gruparea acestor sensuri, că ele întrec numeric şi prin diversitate cele 18 înţelesuri ale cuvîntului „artă", identificate de Munro. Lăsăm, bineînţeles, la o parte sensurile extraartistice şi extralingvistice pe care le consemnează dicţionarele : „stilul" din botanică, parte a unei flori sau „stilul" calendaristic. Alte sensuri extraartistice şi extralingvistice sînt de fapt metafore : stilul unei vieţi, al unei activităţi, al unui gest. Astfel de accepţii ale termenului rămîn interesante pentru că luminează un factor comun.

Circumscriind termenul în teritoriul lingvisticii şi esteticii, sîntem în plin turn al lui Babel. Într-un ciclu de conferinţe, ţinute la Oxford în 1921 şi adunate în volumul *The Problem of Style*, J. Middleton-Murry remarcă : „Dacă ar fi dusă cu o fracţiune din rigoarea investigaţiei ştiinţifice, o dezbatere asupra termenului de stil ar acoperi inevitabil întreg cîmpul esteticii literare şi al teoriei criticii. Şase cărţi n-ar fi suficiente pentru această încercare, cu atît mai puţin şase conferinţe"[3]. După cîteva decenii, lingvistul Pierre Guiraud a insistat asupra „conţinutului vast", pulverizat al termenului.

---

[1] Roman Jakobson, *Lingvistică şi poetică*, în *Probleme de stilistică*, trad. M. Nasta, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 83.

[2] *Ibidem*, p. 123, 124.

[3] J. Middleton-Murry, *The Problem of Style*, Oxford University Press, 1922—1961, p. 3.

Uzul curent în domenii artistice extraliterare, în arhitectură, muzică, plastică, cinematograf, balet, încercările încă timide, deşi foarte necesare, de a jalona cîte o stilistică a acestor domenii au fundat definiţii larg estetice, în sens strict, nonlingvistice, deşi revendicabile de către semiologie. Esteticianul care avea să ofere culturii noastre cea mai interesantă construcţie teoretică şi analize exemplare de stil s-a menţinut în prima parte a activităţii lui la accepţia largă, intenţionat neparticularizată. În *Estetica* lui Vianu din 1934—1936, conceptul de stil e delimitat prin raportare la „altă sinteză teoretică", la „tip" : „Tipul grupează operele în jurul unuia sau altuia dintre momentele constitutive ale artei sau în jurul totalităţii lor. Stilul le grupează însă în jurul agentului lor artistic, fie acesta o individualitate artistică, o epocă, o naţiune sau un întreg cerc cultural. Din această pricină se poate vorbi de un stil individual, cum ar fi stilul lui Dante sau Shakespeare, de un stil epocal, cum ar fi romanicul sau goticul, de un stil francez sau german şi de stilul antic sau modern"[4]. Şi mai departe : „Vom defini stilul : unitatea structurii artistice într-un grup de opere raportate la agentul lor, fie acesta artistul individual, naţiunea, epoca sau cercul de cultură"[5].

După cîţiva ani, concentrîndu-şi preocupările asupra stilisticii literare, Vianu a propus o definiţie proprie stilului literar şi derivată din dubla intenţie a limbajului : „Ceea ce vom numi « stilul » unui scriitor va fi ansamblul notaţiilor pe care el le adaugă expresiilor sale tranzitive şi prin care comunicarea sa dobîndeşte un fel de a fi subiectiv, împreună cu interesul ei propriu-zis artistic. Îmbogăţite cu aceste adaosuri, expresiile limbii ne introduc în atmosfera unei individualităţi, într-o sferă proprie de a resimţi lumea şi viaţa. Stilul este, aşadar, expresia unei individualităţi" [6]. Tudor Vianu se referă la formularea lui Vossler : „Stilul este întreţinerea individuală a limbii", pe care o apropie de mai vechea şi mult citata propoziţie a lui Buffon din discursul lui de recepţie la Academie : „Le style c'est l'homme même".

E de remarcat că această definiţie are nevoie de amendări pentru a fi aplicată la alte accepţii ale stilului literar, care se referă nu la individ, ci la o categorie, o colectivitate sau epocă, cînd e vorba deci de stilul unui gen — după normele retoricii antice — de stilul Renaşterii sau de stilul clasicismului. E de remarcat şi simbioza cu lingvistica implicată în însăşi distincţia dintre cele două intenţii ale limbajului.

Benvenuto Terracini insistă asupra altor coordonate care permit pendulări şi duc la o enormă varietate de atitudini. „Din caracterul simbolic derivă natura subiectiv-obiectivă a limbajului şi în acelaşi timp, funcţiunea lui expresiv-semnificativă care se realizează după două tendinţe opuse, echilibrate în diverse moduri, dar complimentare şi egal de necesare : pe de o parte, subiectul tinde să se distingă de obiectul asupra căruia acţionează activitatea lui lingvistică şi ajunge să atribuie acestei activităţi o existenţă şi o structură autonomă ; dar, în acelaşi timp, tinde să pătrundă

[4] T. Vianu, *Estetica*, Editura Fundaţiei, 1945, p. 184.
[5] *Ibidem*, p. 185.
[6] T. Vianu, *Arta prozatorilor români*, Edit. contemporană, 1941, p. 20.

în obiect pentru a regăsi propria-i ființă și propriile moduri de a fi exprimate în formă inteligibilă"[7].

Din spectrul multicolor al diferitelor sensuri, critica și estetica literară sînt interesate preferențial de unele și doar indirect de altele care intră în primul rînd în cîmpul lingvisticii. Astfel sînt stilurile funcționale, deși transplantarea unui stil de arhivar de la 1870 în proza umoristică sau în comediile lui Hasdeu și Caragiale e o elementară și semnificativă chestiune de istorie literară. Rămîn însă în atenția istoricului sau criticului sensurile care se referă la diferențe de agent : stilul individual, al epocii, al națiunii sau al cercului literar. La care se adaugă — cu o pondere ușor de observat și prea neglijată de cercetarea istorică — stilul unei mișcări literare, factor de unificare al acelei mișcări ; de asemenea, pentru întreaga perioadă de istorie literară în care a funcționat ierarhia stilurilor, stilul unui gen.

Mai intră în discuție, măcar ca un semn de întrebare, un sens extralingvistic al stilului în literatură.

Dacă eliminăm din dezbatere omonimiile (sensul botanic ori calendaristic), factorul comun tuturor sensurilor, care justifică și uzul metaforic din „stil de muncă", nu-l poate aduce doar individualizarea propusă de definițiile lui Buffon, Vossler, Bally. Aceasta are sens clar doar cu privire la stilul unui scriitor, devine echivocă dacă vorbim de un curent sau de o epocă și fără sens în raport cu stilul unui gen. Comun tuturor sensurilor este conceptul de particularitate unificatoare. Caracteristicile diferite se configurează într-un unicat, în profilul stilistic al unui scriitor, al unei mișcări sau epoci, al unui gen, al tragediei în opoziție cu comedia.

Fără imposibile separații, estetica — dacă nu acceptăm drept unică soluție de dezvoltare punerea ei în ecuație cu teoria informației sau cu lingvistica — își poate propune să discute chestiunea în propriul ei limbaj, care este încă în primul rînd cel al nuanței. Este interesată de modul cum faptele de stil particularizează o unitate de diverse grade, un artist, o operă, o epocă și nu în special de abaterea pe care această unitate o constituie în raport cu structura unei limbi. Implicit în dezbaterea teoretică și în inserierea istorică, se explicitează în analiza stilistică un sistem de aprecieri. Inhibate de vechile și noile reproșuri care i se aduc, tentate adesea de sobrietatea simbolului algebric, atotputernic în epoca ordinatoarelor, estetica și disciplinele înrudite își pot urmări un punct de vedere propriu în problemele de stil. Vom încerca să discutăm din acest unghi o chestiune care ni se pare esențială : funcțiile limbajului.

„Dubla intenție", funcțiile limbajului. Diferențierea unor funcții diferite ale limbajului constituie principala suprafață de contact dintre lingvistică și estetică ; este una dintre puținele probleme asupra căreia s-a stabilit consensul.

Embrionar, identificarea funcțiilor limbajului poate fi regăsită în retoricile antichității. Explicitarea ei și, mai ales, fertilizarea ei prin cercetări sistematice aparțin ultimei jumătăți de secol.

Înaintea lui Vianu, Ogden și Richards făcuseră în 1923 distincția între funcția referențială și cea afectivă a limbajului (*The Meaning of*

[7] Benvenuto Terracini, *Analisi stilistica, teoria, storia, problemi*, Milano, Petrinelli, 1966, p. 26.

Meaning). Există corespondenţă între funcţia referenţială şi cea tranzitivă propusă de Vianu sau cea noţională, una dintre cele trei funcţii disociate de Pierre Guiraud. Această latură a comunicării interesează preferenţial lingvistica, logica şi sociologia. T. Vianu a subliniat că, trecînd de la tranzitivitate la reflexivitate, limbajul devine mai puţin „socializat", mai intim: „Desigur a transmite înseamnă a transmite « ceva ». Sub semnul social trebuie să se găsească o realitate individuală. Dar această realitate poate aparţine ea însăşi straturilor mai socializate şi mai impersonale ale conştiinţei individuale sau poate aparţine păturilor ei mai intime şi mai subiective"[8]. Precizarea e preţioasă, întrucît implică faptul fundamental că limbajul artistic rămîne comunicare socializată prin geneză şi funcţii, dar diferenţiată de limbajul tranzitiv.

„Funcţiunea afectivă" e indistinct diferenţiată. O calitate diferită a afectului la transmiţător şi la destinatar distinge într-adevăr comunicarea artistică. Dar se regăseşte şi în exemplul dat de Wellek şi Warren al dialogului dintre doi îndrăgostiţi. Interjecţia e doar rudiment de limbaj. Este anartistică şi totuşi mai încărcată afectiv decît media comunicărilor literare.

Cele cîteva pagini teoretice din *Arta prozatorilor români* fac observaţii fundamentale cu privire la raportul mobil dintre cele două „intenţii". (Termenul de funcţiune rămîne totuşi mai potrivit, întrucît există un teritoriu vast al reflexivului neintenţionat.) Afirmînd că „cine vorbeşte comunică" şi „se comunică" şi că „expresia literară se organizează pe linia de demarcaţie a celor două intenţii ale limbii", Vianu observă situaţiile în care se află cele două funcţii. Raportul lor e „de inversă proporţionalitate".

Situaţiile celor două „intenţii" sînt diferite. Pura tranzitivitate e posibilă, întrucît, atunci cînd enunţ o teoremă matematică sau o lege fizică, „nu comunic nimic despre mine însumi "[9]. Pura reflexivitate e iluzorie. Încercările de a se cantona în structurile cele mai intime ale conştiinţei nu pot duce la anularea oricărei tranzitivităţi decît dacă „transmiţătorul", *recte* scriitorul — căci asemenea încercări au fost manifestări de avangardă literară —, dizolvă conştient şi total limbajul şi comunicarea, se resemnează la un autism care contrazice însuşi actul rostirii unui cuvînt şi aşternerii lui pe hîrtie.

În timp ce Vianu scria *Arta prozatorilor români*, apăruse a doua principală carte a lui Joyce, *Finnegans Wake*, care confirmă observaţiile criticului prin caracterul ei donchişotesc, magnific prin anvergură, dar închis în sine, împingînd ambiguitatea pînă la pulverizarea comunicării. Alte situaţii literare mai recente sînt concludente în acelaşi sens. Dialogul din primele piese ale lui Ionescu interesează nu prin conţinutul comunicării care înmulţeşte paralogismele şi locurile comune, ci prin semnificaţia comportării verbale a personajelor. Tranzitivitatea acestui dialog evidenţiază aspectul mereu observat cu privire la literatura contemporană, devenit refren critic: dificultatea comunicării. E un sens fundamental al încheierii alegorice din *Scaunele*. Oratorul care trebuie

[8] T. Vianu, *op. cit.*, p. 17.
[9] *Ibidem*, p. 16.

să comunice mesajul bătrînului în faţa scaunelor goale e mut. Tranzitivitatea nu înseamnă sens univoc. Ambiguitatea alegoriei comunică o pluralitate de sensuri posibile. După accepţia pe care Umberto Eco o împrumută din teoria informaţiei, un astfel de mesaj ambiguu are o valoare informaţională mai mare, conţine mai multe probabilităţi.

Pura reflexivitate cu anularea totală a tranzitivităţii e imposibilă, comunicarea fiind o relaţie. „Limbile individuale" de care vorbeşte Devoto şi pe care le comentează Terracini [10] au altă semnificaţie, sînt structurări particularizate stilistic ale unor mijloace comune. Expresia e acceptabilă metaforic. În sens strict, este la fel de contradictorie ca un cerc pătrat.

Roman Jakobson organizează funcţiile limbajului într-un sistem riguros, punînd la bază „factorii constitutivi în orice act de vorbire". Cel care se adresează (« transmiţătorul ») trimite un mesaj destinatarului (« receptorul »). Pentru ca mesajul să-şi îndeplinească funcţia, el are nevoie de un *context* la care se referă (sau, într-o nomenclatură mai echivocă, de un « referent ») pe care destinatarul să-l poată pricepe şi care să fie sau verbal sau în stare de a fi verbalizat; de un *cod*, întru totul sau cel puţin parţial comun atît expeditorului, cît şi destinatarului (sau, cu alte cuvinte, comun celui care codează şi celui care decodează); în fine, are nevoie de *contact*, conduita materială sau legătura psihologică dintre cei doi, care le dă posibilitatea să stabilească şi să menţină comunicarea"[11].

Fiecărui element constitutiv îi corespunde o funcţie. Aşa cum Vianu vorbise de combinarea în proporţii variate a tranzitivului cu reflexivul, Jakobson constată că „ar fi greu să găsim vreun mesaj verbal care să îndeplinească numai o singură funcţiune : diversitatea nu rezidă în monopolul uneia dintre aceste multiple funcţiuni, ci în ordinea ierarhică diferită a funcţiunilor. Structura verbală a unui mesaj depinde în primul rînd de funcţiunea predominantă"[12]. Cu aceste precizări, Jakobson distinge funcţia *emotivă* sau expresivă, care se concentrează asupra transmiţătorului şi produce impresia unei emoţii fie adevărate, fie simulate, exprimată la bază prin interjecţie. „Orientată către destinatar sau receptor, *funcţiunea conativă* îşi găseşte cea mai pură expresie gramaticală în vocativ şi imperativ". Funcţia referenţială, „denotativă, cognitivă" este fundamentală pentru lingvistică, deşi Jakobson subliniază interesul celorlalte funcţiuni pentru „un lingvist atent".

Alte trei funcţii corespund celorlalţi trei „factori constitutivi". Funcţia *fatică* se referă la stabilirea şi păstrarea contactului (Alo ! „Mă asculţi" ?). Cea *metalingvală* se centrează asupra codului. „Ori de cîte ori transmiţătorul sau receptorul simt nevoia să controleze dacă folosesc acelaşi cod, vorbirea se concentrează asupra *codului*; ea îndeplineşte o funcţiune metalingvală (adică de comentariu)"[13].

Funcţia „poetică" a limbajului se centrează asupra mesajului. Accesorie în „alte activităţi verbale", funcţia poetică este predominată, fără a fi unica, în poezie. Este aici amănunţirea unei idei echivalente cu enunţul lui Vianu după care expresia literară se organizează pe linia de

[10] B. Terracini, *Analisi stilistica*..., p. 117.
[11] R. Jakobson, *Lingvistică şi poetică*, p. 88.
[12] *Ibidem*, p. 90.
[13] *Ibidem*, p. 92.

demarcaţie dintre tranzitiv şi reflexiv. Observaţia e fundamentală pentru analiza stilistică, în măsura în care această analiză refuză să renunţe la vreunul dintre cei doi termeni inseparabili, implicaţi în formularea „comunicare literară".

Jakobson disecă „funcţia poetică" la diverse nivele : lexical, fonic, prozodic. Revine cu insistenţă asupra faptelor prozodice, pe care le consideră cu totul specifice funcţiei poetice, dacă nu şi poeziei : „*În afara funcţiunii poetice, măsura secvenţelor nu-şi găseşte nici o explicaţie ca procedeu de limbaj.* Numai în poezie-limbaj cu repetări regulate de unităţi echivalente se percepe timpul inerent fluxului vorbirii, după cum este simţit, pentru a menţiona un alt sistem semiotic, un *tempo* în muzică" [14]. Neidentificarea funcţiei poetice cu poezia e argumentată şi prin existenţa versurilor nonpoetice. Străvechea şi fundamentala observaţie a lui Aristotel, după care un text al lui Herodot sau unul al lui Empedocle, versificate fiind, nu devin poezie, e reîntinerită de Jakobson prin referiri „la reclamele moderne, la legile medievale în versuri menţionate de Lotz sau la tratatele ştiinţifice sanscrite în versuri". „Astfel, versul depăşeşte de fapt limitele poeziei, dar totodată versul implică întotdeauna o funcţiune poetică" [15].

Pierre Guiraud adoptă o clasificare tricotomică a funcţiilor limbajului în locul celor dicotomice ale lui Ogden şi Richards sau Vianu : Distinge, pe lîngă funcţia noţională, una „expresivă", „mai mult sau mai puţin inconştientă", „o socio-psiho-fiziologie a expresiei" şi una „impresivă", caracterizată prin intenţionalitate. Finalitatea artistică nu e totdeauna un criteriu cert de distincţie a literarului de nonliterar, dispare în zonele de frontieră. Dar distincţia între expresivitatea spontană şi cea elaborată poate fi utilă.

E de remarcat că, bazate pe sisteme foarte deosebite de referinţă, disocierile stabilite de Vianu şi de Jakobson ţin seama de prezenţa comunicării în „limbajul artistic". Amestecul tranzitiv-reflexiv la Vianu, prezenţa altor funcţii pe lîngă cea dominantă-poetică la Jakobson vorbesc în acelaşi sens. Distingerea noţionalului de „impresiv" lasă loc la Guiraud pentru o separare practic imposibilă.

Prezenţa unei individualităţi care se comunică stilistic cere însă corectări de ordin diacronic sau, pentru a reintroduce termenul faţă de care prin reacţie antipozitivistă stilistica modernă are alergie, de ordin istoric. Admirabilul excurs istoric pe care îl oferă *Arta prozatorilor români* le face stabilind serii succesive de tipuri stilistice. Corectează astfel un echivoc lăsat de paginile teoretice. În capitolul introductiv, Vianu reduce cîmpul nonreflexiv sau puţin reflexiv — în afară de enunţurile ştiinţifice, pur tranzitive — la fapte de limbă şablonizate : „Astfel locurile comune, expresiile care se repetă, formulele de întîmpinare şi de politeţe etc. sînt fapte de limbă în care puterea de a se transmite a crescut prin însuşi sacrificiul virtuţii lor de a exprima dispoziţia generală sau actualitatea sufletească a celui care le întrebuinţează. Reflexivitatea acestor formulări nu este nulă, dar este atenuată" [16].

---

[14] *Ibidem*, p. 96.
[15] *Ibidem*.
[16] T. Vianu, *Arta prozatorilor români*, p. 17.

Există însă momente de istorie literară care vehiculează un limbaj cu redusă reflexivitate sau, în orice caz, cu reflexivitate deghizată, apărată de etalarea indiscretă, totuși artistic eficace. Stilul clasicismului dă la primul contact o impresie de uniformitate, dezmințită apoi la analiză atentă. Un muzicolog francez a remarcat că Bach și Haendel par profanului foarte asemănători prin stil, dar că deosebirile mari ies curînd la iveală. Observații asemănătoare se pot face comparînd poeți sau prozatori ai clasicismului, epistolele doamnei de Sévigné și romanul doamnei de La Fayette. Estompîndu-se și acceptînd un sistem retoric, scriitorul clasic caută să fie expresiv, dar „se exprimă" în grad redus. Analiza descoperă individualitatea stilistică. Dar separarea dintre expresivitate și reflexivitate e, din acest unghi, posibilă. Individualitatea se ascunde sub o mască uniformă.

Conceptele mai vagi de „expresivitate", „reflexivitate" „impresivitate" au căpătat în ultimele decenii determinări notabile datorită în mare măsură analizelor stilistice, chiar dacă aceste analize s-au ferit adesea, cum a procedat Auerbach, de o platformă teoretică riguroasă. Zonele voalate și disputate rămîn importante, și ar fi naiv să vorbim de o definire perfect clară a funcției poetice. Dar se aplică acestui teren de cercetare frazele lui Vianu cu privire la „încercuirea critică" a necunoscutului, fraze care refuză „indolențele și ezitările rațiunii". Vianu se referea la surprinderea individualității stilistice a unui scriitor : „Dar chiar pentru scriitorii cei mai originali, operația de încercuire critică poate fi executată astăzi mai bine decît ieri, mîine mai bine decît astăzi. Cît timp există putința unui progres al cercetării, nu cred că demisiunea criticii este admisibilă" [17].

Ideea este cu atît mai adecvată planului teoretic. În „încercuirea teoretică" a unui concept greu de delimitat cum este funcția poetică a limbajului, sistematizarea lui Jakobson e importantă, traducînd în clar sugestii și observații parțiale mai vechi. Fără a elimina funcția referențială — tranzitivitatea, în terminologia lui Vianu —, funcția poetică se centrează pe individualitatea mesajului. Aici se situează principalul loc de întîlnire al unghiului de vedere neutru, descriptiv și clasificator, eventual explicativ, la care se menține lingvistul cu atitudinea criticului. „Individualitatea mesajului" poate crea monștri sau făpturi armonios viabile, stridențe sau armonii. Modificările de gust ne previn împotriva absolutizării acestor metafore. Stilul lui Chateaubriand, care părea o reușită supremă pe la 1800, a fost violent negat de Stendhal. Acesta s-a bătut în duel cu un admirator al perioadelor vicontelui. Fără a fi stabilit un consens, opiniile actuale tind să infirme severitatea lui Stendhal și să valorifice magnificența stilistică a lui Chateaubriand. Teratologia literară a unei epoci poate deveni valoare în alta și invers. Dar de trei sute de ani sîntem de acord cu Boileau și cu Molière cînd apreciem rezultatele obținute de „prețioși" în efortul lor de a rafina expresia. „Individualizarea mesajului" implică judecăți de apreciere cu privire la congruență, organicitate, tact, originalitate etc.

Individualizarea se produce la toate nivelele. Atenția acordată de estetică și de stilistică „straturilor" comunicării literare este de asemenea caracteristică epocii noastre.

---

[17] *Ibidem*, p. 11.

Nivelul fono-prozodic (alte puncte de vedere pot distinge un strat propriu-zis sonor de organizarea prozodică) este esențial, dar rămîne de obicei în penumbră. În afară de cîteva situații speciale — onomatopeea, armonia imitativă —, atenția cade pe valorile sensibilizatoare și sugestive, dominant vizuale. Amprenta individuală pe care o creează succesiunea fonică și organizarea prozodică — în versuri — sau organizarea mai liberă a prozei sînt totuși mereu prezente, persistă și în lectura „mută".

În cîteva situații-limită nivelul sonor creează singur caracterul poetic al comunicării și poate obține valori majore. E cazul poeziei gnomice. Distincțiile făcute de G. Călinescu în *Principii de estetică* sînt memorabile : „Există — remarcă G. Călinescu — o poezie gnomică de uz practic care poate avea grație". Ne aflăm deci la alt nivel decît cel al reclamelor versificate, pomenite de Jakobson, sau cel al însușirilor versificate de prepoziții latine. Sînt citate enunțuri gramaticale versificate.

„O treaptă superioară a valorilor lirice" e identificată în *Glosa* lui Eminescu. (După doi ani, în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Călinescu avea să reia ideea unui lirism generic, construit din enunțuri abstracte, vorbind de *Anul 1840*.) Deși textul din *Principii de estetică* pornește de la „prejudecata" poeziei „emoționale", „gratuite", este accentuată polemic altă prejudecată, a „imagismului" cu orice preț.

„Cine are prejudecata că poezia trebuie să fie emoțională, gratuită poate socoti cu drept cuvînt aceste strofe ca proză curată și atribui efectul artistic indiscutabil metricii savante. Totuși lirismul e în atitudine. Definiția, cînd e solemnă, e izvorul cel mai adînc de poezie. Ea nu atinge activitatea teoretică, intelectivă, de vreme ce sentințele sînt prin definiție banale, reprezentînd judecăți de mult analitice. Omul și-a condensat totdeauna experiența în sentințe, iar aceste sentințe, cînd sînt foarte generale, au mișcarea unor versete de ritual, a unor oracole. Sufletul nostru e uimit de străvechimea și gravitatea lor. Deci în gnomism nu raportul în sine e liric, ci dicțiunea lentă, sacerdotală și ceremonială. Cine e în stare să intre în acest rit se află pe un teren bogat în lirism [18].

Sfera de aplicare a acestor observații e mult mai vastă decît aceea a solemnității sentențioase. Ele indică existența unor relații mobile între intonație și atitudine, amîndouă laturile unificînd, individualizînd un mesaj care poate include idei cunoscute, redescoperite liric. La Nietzsche, în *Das trunkene Lied*, solemnitatea se naște nu din sagacitate sentențioasă, ci din uimirea și înfiorarea cu care e descoperită adîncimea lumii : „O Mensch ! Gib acht/ ... Die Welt ist tief/ Und tiefer als der Tag gedacht/ Tief ist ihr Weh/ Lust-tiefer noch als Herzeleid : Weh spricht : Vergeh !/ Doch alle Lust will Ewigkeit/ Will tiefe, tiefe Ewigkeit/". Ca și solemnitatea, amărăciunea, elogiul ironic, resemnarea pot unifica și da tensiune enunțurilor abstracte. Păstrînd fondul euforic, astfel de texte se pot lipsi de rama versului regulat : „Mon Dieu, j'étais dans le néant, infiniment nul et tranquille" (Valéry).

Intonația egală sau, dimpotrivă, variațiile de intonație individualizează expresia poetică la acest nivel, ca și textura fonică sau prozodică. Într-un sens înrudit, Terracini vorbește de melodie în opoziție cu imaginea.

---

[18] G. Călinescu, *Principii de estetică*, Fundația pentru literatură și artă, 1939, p. 77.

La celelalte nivele, oricare ar fi sistemul arhitectonic pe care-l acceptăm cu privire la opera literară, centrarea asupra mesajului, atenţia individualizatoare se orientează spre capacitatea lui sensibilizatoare şi sugestivă.

Uzul cotidian al figurilor de stil a fost discutat de mult de retorică. În *Problemele metaforei*, Vianu face un istoric al părerilor cu privire la originea metaforei (Aristotel, Cicero, Vico, Marx, Jean Paul Richter), care pornesc toate de la prezenţa metaforei în limbajul comun.

Analiza minuţioasă consacrată de Vianu metaforei permite considerarea sensurilor funcţiei poetice în ansamblul ei. Disociind cîteva funcţii extraestetice : filozofică, psihologică, catartică (despărţirea ultimelor două e mai curînd arbitrară), Vianu identifică mai multe funcţii estetice : sensibilizatoare, de a da expresie unor atitudini disimulate ale eului (ameninţarea, dispreţul, humorul), de a deveni un mijloc al potenţării impresiei, funcţia unificatoare.

E uşor de observat că nici una dintre aceste funcţii, care sînt inseparabile de valorificare, nu aparţine exclusiv sferei esteticului. Exemplele de metafore ştiinţifice, filozofice pe care Vianu le-a dat cu puţin înainte nu sînt lipsite de funcţia sensibilizatoare („fundul conştiinţei"). Tot astfel, aceleaşi tipuri de comunicare pot adopta, în scopuri argumentative, metafore menite să desimuleze străveziu ironia sau umorul, să unifice o argumentaţie mărunţită pe mai multe pagini într-o „formulă expresivă", dar cu rosturi ilustrative. Kant a practicat rar decoraţia stilistică, dar metafora faimoasă cu privire la porumbelul care are iluzia că ar zbura mai uşor în vid este echivalentul unei ecuaţii construite şi ea prin calificări : „Raţiunea fără experienţă e goală ; experienţa fără raţiune e oarbă".

Ca şi în raportul comunicare-autoexprimare (tranzitiv-reflexiv), limbajul artistic se construieşte pe „linia de demarcaţie" de cel nonartistic: cotidian, argumentativ, ştiinţific. Linia de demarcaţie rămîne şi aici incertă.

Deşi se pot întîlni şi în comunicări avînd alte ţeluri, funcţiile estetice — sensibilizarea, unificarea, exprimarea unei atitudini disimulate, potenţarea impresiei, la care se pot adăuga şi sugestia şi pluralitatea de interpretări posibile — se intensifică specific în literatură. Atenţia la individualizarea mesajului e aici subordonată construirii unui întreg articulat, a unui sistem complex. Construcţia poate fi elaborare conştientă, finalizată. Poate fi şi rezultatul unei viziuni artistice manifestată într-o împrejurare în care — pe cît putem şti — nu a existat intenţia de a construi un sistem verbal cu arhitectură complexă. Benvenuto Cellini îşi dictează unui copil amintirile. Retras din viaţa publică, ducele de Saint-Simon se răfuieşte cu contemporanii săi. În cîte un capitol — cum este la cel de al doilea autor — , umilirea bastarzilor regali, expresia verbală şi ordinea narativă au o libertate şi un tumult pe măsura sentimentului de potolire a rancunei acumulate. În neglijenţa aristocratică a stilului — pe care în ultimele pagini ale *Memoriilor* Saint-Simon a recunoscut-o cu exces de modestie, refuzîndu-şi orice merit —se percepe atenţia la *cum* şi la *ce*, modelarea intuitivă a unui mesaj individualizat. Căci această atenţie la structura mesajului nu poate fi redusă la aplicarea sistematică a unor norme retorice. Fraza capricioasă, parantetică, cu scînteieri surprinzătoare, a lui Montaigne, e cerută de filozofia mobilităţii şi schimbării, e „unduioasă şi diversă" ca şi omul.

Atenţia la individualitatea mesajului e deci faţeta lingvistică a unui caracter definitoriu pentru comunicarea literară. Această atenţie se manifestă în „funcţiile" estetice. Reîmprospătarea expresiei în literatură — şi cu maximă intensitate în poezie — a fost remarcată mai de mult. Formaliştii ruşi au vorbit despre caracterul ciudat, insolit, pe care îl capătă la Gogol cuvinte banale. Atenţia pe care stilistica şi lingvistica modernă în genere o acordă contextului, distincţia dintre denotaţie şi conotaţie, dintre sensul unic de dicţionar şi nuanţele pe care diferitele contexte le acordă unui cuvînt, unei expresii au axat observaţia pe un mecanism fundamental pentru comunicarea literară. Într-adevăr, deşi practicate uneori programatic de figuri ilustre, alte căi de primenire literară a limbii cotidiene au o pondere redusă în comparaţie cu rolul fundamental al modificării de context. Crearea de cuvinte, formaţiile proprii unui scriitor plăsmuite pe baza unor termeni existenţi periclitează comunicarea şi se întîlnesc mai rar.

Exuberanţa lexicală, care la Rabelais este unul dintre modurile de manifestare ale vitalităţii sau reînvierea eminesciană a arhaismelor (,,A turna în formă nouă limba veche şi înţeleaptă"), contrastul dintre arhaisme şi neologismele alăturate (Sadoveanu, Galaction) sînt procedee eficace. Modificările conotative rămîn însă mijlocul fundamental de împrospătare a limbii poetice şi la Eminescu, şi la Sadoveanu. Termenul devalorizat, un epitet ca „dulce" sau „larg", capătă o nouă demnitate [19]. Termenul tocit prin uz, abstractizat, dobîndeşte valenţe sensibile şi sugestive. E rematerializat şi înzestrat cu o aureolă asociativă. Interferenţa cu sfera unui termen diferit, alăturarea surprinzătoare generează şi sentimentul descoperirii care însoţeşte lectura. Umberto Eco, care caută specificitatea estetică a comunicării verbale în stadiul receptării, compară trei propoziţii şi stabileşte o funcţie referenţială, una sugestivă şi o „sugestie orientată". Cea de-a treia constituie „stimulul estetic". Eco refuză şi el alternativa dintre referenţial şi emotiv : „Ajunşi în pragul reuşitei estetice, ne-am dat seama că esteticitatea nu constă în latura emotivă a discursului, aşa cum nu constă în discursul referenţial ; teoria metaforei, de exemplu, comportă uzul larg al referinţelor. Funcţiunea (*l'impiego*) estetică a limbajului implică deci un uz emotiv al referinţelor şi un uz referenţial al emoţiilor, pentru că reacţia sentimentală se manifestă ca realizarea unui cîmp de semnificaţii conotate. Toate acestea se obţin printr-o identificare a semnificantului cu semnificatul, a « vehiculului » cu « sensul » ; cu alte cuvinte, semnul estetic este ceea ce Morris denumeşte semn iconic, în care referinţa semantică nu se consumă într-o referire la un denotatum, ci se îmbogăţeşte încontinuu, cu fiecare receptare, încorporîndu-se în materialul de nesubstituit în care se structurează ; semnificatul se reflectă mereu asupra semnificantului şi se îmbogăţeşte cu ecouri noi" [20].

Modificarea de context stă deci la baza reîmprospătării unui semnificant asupra căruia se reflectă modificările semnificatului. Sentimentul de redescoperire e completat de modificările de sferă semantică şi de aureolă sugestivă, de „ecourile" noi. În diferenţa dintre denotaţie şi conotaţie se

---

[19] De citat în acest sens, cercetarea minuţioasă a lui Tudor Vianu despre *Epitetul eminescian*.

[20] Umberto Eco, *Opera aperta, forma e indeterminazione nelle poetiche contemporane*, Bompiani, 1962, p. 74.

află și sursa pluralității de sensuri a comunicării literare. Interpretările pot pedala asupra impreciziei limbajului poetic sau asupra bogăției informative, cum face Eco. Diversele formulări se întîlnesc însă într-un punct. Discutînd acest caracter al limbajului poetic, B. Terracini se diferențiază de Roman Jakobson, dar remarcă punctul de vedere comun.

Reîmprospătările și bogăția conotativă sînt produsul unor procedee curente, transformate de alchimia poeziei (astfel, epitetul), sau ale unor situații existente și în limbajul comun, dar aparținînd mai curînd limbajului elaborat al oratoriei și poeziei (figurile de stil, studiate de retorică). Diferențierea dintre cele două situații stilistice nu e totdeauna posibilă. Există determinări la care valențele poetice sînt obținute fără transfer analogic de sens, printr-o abatere gramaticală ce transformă perspectiva. Dativul neobișnuit din *Stelele-n cer* (Stelele-n cer/Deasupra mărilor /Ard *depărtărilor*) sugerează spulberarea luminii la infinit. Frecvent însă, epitetul implică transferul de sens și este o treaptă spre o figură de stil, se integrează într-o astfel de figură : „Prispa cea de brazde", citată de Vianu printre epitetele substantive în cazul prepozițional, este o metaforă. Epitetul din „mișcătoarea mărilor singurătate" implică o personificare. Este un exemplu major pentru efectul revelator pe care-l poate căpăta descoperirea unui context surprinzător. Interferarea unor sfere sugestive deosebite desprinde cîteva sensuri dintr-o aureolă de posibilități. Mișcarea valurilor devine aici expresia unei dinamici infinite, e înzestrată cu atributul uman al solitudinii, învăluită în mister.

Alături de reîmprospătarea și de pluralitatea de sensuri, funcția sensibilizatoare devine caracteristică pentru comunicarea literară printr-o pondere superioară și printr-o modificare de atitudine în raport cu alte tipuri de comunicare. Reproșul pe care Terracini i-l aduce lui Jakobson nu ni se pare justificat. Relevarea caracterelor proprii ale limbajului poetic prin comparație cu alte modalități de comunicare nu rămîne exterioară decît prin eventuala stîngăcie a teoreticianului sau printr-o eventuală afonie estetică, ceea ce nu e, evident, cazul cu Jakobson. Confruntarea situațiilor arată rolul funcției sensibilizatoare. Ea există în sens larg și în enunțurile abstracte, integrate prozodic într-o structură originală. Astfel, în exemplele propuse de G. Călinescu în *Principii de estetică*. În sens restrîns, funcția sensibilizatoare se situează la nivelul pe care Ingarden l-a denumit „al unităților semnificative". Se bazează pe reprezentări mediate, și nu numai pe eufonie și ritm. E sensul curent și lărgit al termenului de „imagine poetică" și de „imagistică".

Structurile individuale nuanțează infinit funcția sensibilizatoare a poeziei. Senzația e împinsă pînă la tactil la Arghezi. La Blaga, detaliul sensibilizator își păstrează prospețimea, dar capătă vastitatea de semnificații a meditației. Cornițele iedului sînt pentru Pan — bătrîn și orb — semnul regenerării și primăverii. „Gorunul din margine de codru" cheamă gîndul la topirea în natură și la pacea eternă.

Dincolo de diversitatea structurilor scriitoricești, specifică este pentru contextul poetic capacitatea de a traduce sensibil ceea ce e prin definiție abstract — infinitul în spațiu sau timp —, ceea ce e insesizabil prin mobilitate sau inefabil prin individualitate. Zborul Luceafărului ca un fulger neîntrerupt între două ceruri de stele transpune infinitul

spaţial într-o impresie luminoasă în mişcare. Durata insesizabilă devine sensibilă la Arghezi în contrast cu măsura ei convenţională („Cînd am plecat, un ornic bătea din ceaţă rar/ Atît de rar că timpul trecu pe lîngă oră"). Tot la Arghezi opera de artă e în stare să anuleze timpul scurs, păstrînd intactă impresia peste milenii (*Dacica*). Într-un poem de Blaga, pacea interioară şi a peisajului imobilizează durata personificată : „Timpul ce iese din casă/ Cît de uşor l-ai putea prinde iar/ Să-l reţii cu un fir de mătase" (*Estoril*).

Unificat de atenţia acordată individualizării comunicării, de „centrarea asupra mesajului", cîmpul acesta de cercetare implică deci preocupări şi întrebări de naturi diferite, aparţinînd la straturi diferite, străbate nivelele lingvistice, de la cel fonetic la sintaxă şi topică, trece de la observaţie la interpretarea necesarmente cutezătoare, la sensibilizarea, reînnoirea expresiei, la sugestie şi „ecouri". Chiar încadrată într-o terminologie şi o metodologie cu aspiraţii de precizie împinse pînă la rigiditate, pecetea estetică a comunicării duce cercetarea spre teritorii îndepărtate de centrul lor lingvistic şi îndepărtate între ele. Condiţia dublă a stilisticii, ezitările şi revendicările pe care le suscită sînt datorate acestui caracter, în acelaşi timp unitar şi eterogen, al comunicării literare.

COMUNICĂRI

AUTODEPĂȘIREA — MOMENT AL CONDIȚIEI UMANE

DE

ILEANA RĂCEANU

„Redescoperirea" în cadrul filozofiei și psihologiei contemporane a rolului jucat de Eu în structurarea și condiționarea personalității oferă, cel puțin prin datele acumulate, sugestii prețioase filozofului marxist interesat de problematica omului. Astfel, studierea naturii contradictorii și a determinării diverse între biologic și social a nucleului personalității oferă garanția unui răspuns mai riguros la întrebările-program pe care antropologia filozofică le înscrie sub imaginea obiectului său de studiu — omul: „Ce este?" „Ce valorează?" „Ce trebuie să devină?"

În special, pentru a răspunde la cea de-a treia întrebare, de pronunțată coloratură etică, antropologia filozofică trebuie să demonstreze nu numai necesitatea valorilor, a normelor etice și sociale, ci mai ales *posibilitatea înfăptuirii* lor. Categoria etică a *posibilului* capătă aici un sens mai bogat, nutrit cu date concrete — social-istorice și psihologice —, exprimînd condițiile în care poate fi împlinit momentul de răscruce al afirmării umane: autodepășirea.

Există, în afirmarea persoanei, un drum parcurs cu necesitate, cel al *actualizării informației ereditare*, prin care se configurează planul somatic, și al *constituirii capacităților bio-psihice* sub influența mediului social, al modelelor culturale. Este drumul la capătul căruia cei mai mulți se opresc, definitivîndu-și structura persoanei. Este, în fapt, istoria intelectului mediu ce poate opera cu suficientă eficiență adaptativă în rezolvarea oricărei probleme.

Există însă și un alt drum, continuîndu-l pe cel precedent, de-a lungul căruia persoana se transformă în personalitate — cu sens de exemplaritate —, un drum ce nu mai aparține necesarului (biologicului adaptativ), ci excepției și prin aceasta excepționalului. Este drumul Eului contaminat de gustul absolutului.

Nici o altă disciplină filozofică, credem, în afara antropologiei filozofice, nu poate explica științific acest „drum al autodepășirii", drum

Rev. filoz., 16, *11*, p. 1353–1358, București, 1969

ce ne relevă *personalitatea exemplară*, deoarece etapele şi instrumentele autodepăşirii nu sînt doar ale biologicului ori numai ale psihicului, ori socialului.

Antropologia filozofică, mai apropiată de concretul real, prin antrenarea şi a unor ştiinţe particulare, are posibilitatea de a pătrunde mult mai adînc în analiza reacţiilor ce au loc în „retorta" în care se plămădeşte geniul.

În acest cadru, al antropologiei filozofice, ne propunem să demontăm — în scopuri analitice — momentul autodepăşirii în cîteva din coordonatele ce ni se par esenţiale pentru înţelegerea şi explicarea sa. Urmărind baza naturală, coordonatele biologice ce fac posibil momentul autodepăşirii, apoi condiţionările exterioare ce sugerează Eului impulsurile spre autodepăşire, pînă la înfăptuirea ei pe planul psihic, pe planul personalităţii, vom apela, spre exemplificare, la problematica inteligenţei. Nu profilul inteligenţei, ca atare, ne interesează însă, ci momentul autodepăşirii, forţarea de către om a „suficientului" biologic spre a duce la expresie tot ceea ce are mai valoros.

OMUL ŞI EREDITATEA

„Omul *se naşte* !"— „Omul *devine* !". Între aceste două alternative, intransigente una faţă de cealaltă, structura personalităţii umane, configuraţia Eului, a fost pusă cînd doar pe seama echipamentului ereditar, „înnăscut şi imuabil", cînd doar pe seama influenţei formative a mediului, fiind privită ca un „dar" al societăţii. Asemănarea acestei dihotomii cu antiteza dintre concepţia lockeană şi cea leibniziană asupra psihicului uman este evidentă.

Ştiinţa contemporană, de la psihologie la antropologia filozofică, mai apropiată medierilor dialectice, încearcă o apropiere între cele două poziţii extremiste, formulînd ipoteza unui „continuum ereditate-mediu" [1], în care condiţionările interne şi cele externe se influenţează reciproc. Şi aceasta deoarece „cauzalitatea implică continuitate ca şi personalitatea însăşi"[2].

Ceea ce pentru filozofie şi chiar pentru psihologie a reprezentat doar o intuiţie sau o ipoteză începe să capete concreteţă demonstrabilă prin interpretarea, în cadrul antropologiei filozofice, a unor date recente, relevate de cîteva dintre ştiinţele particulare. Din acest unghi de vedere ne-au reţinut atenţia unele studii de genetică în care, credem, se pot descifra date extrem de sugestive pentru surprinderea şi demonstrarea mecanismului prin care omul este capabil să forţeze „limita" biologicului, să-şi sporească *calitativ* zestrea ereditară, încurcînd astfel calculele oricărei predestinări.

În 1961, francezii F. Jacob şi I. Monod au arătat că în molecula de ADN (acid nucleic purtător al informaţiei ereditare) există, alături de gene structurale (purtătoare ale codului ereditar), gene reglatoare care

[1] Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Cluj, 1944, p. 168.

[2] Edward Sapir, *Ce que l'anthropologie culturelle attend du psychiatrie*, în *Anthropologie*, Paris, 1967, „Les editions de minuit", p. 112.

determină dinamica celor dintîi. Ponderea funcțiilor genetice de reglare este uriașă, iar rolul lor, hotărîtor pentru modul de exprimare al genelor structurale.

Informația codificată în genom (totalitatea materialului genetic, în care se află codificată liniar informația ereditară) depășește cu mult necesitățile specificării structurale, iar la organismele superioare acest exces este destul de însemnat [3].

O bună parte din acest surplus de informație este destinat controlului (funcțiile genetice de reglare), transcrierii fidele a mesajelor de specificare structurală, iar o altă parte, cu siguranță importantă, este reprezentată de informația stocată în *gene neexprimate*, în „brigăzi de șoc" ce nu acționează decît la „nevoie", în situațiile critice, reprezentînd „rezerva" genetică prin care organismele se pot adapta la condițiile variate ale mediului înconjurător [4].

Din datele prezentate ni se pare necesară reconsiderarea noțiunii de „ereditate", înțeleasă pînă acum numai sub aspectul imuabilității, al invariabilității sale. Caracteristica este reală dar numai la nivelul globalului, al întregului, al *cantității* totale.

Fiecare organism posedă o informație genetică actualizată și devenită manifestă, după cum posedă și un cuantum de disponibilități genetice neexprimate, gene ce constituie rezerva organismului respectiv în momentele de criză, în situațiile-limită, cînd modificările mediului înconjurător reclamă un efort adaptativ.

Există, așadar, o ereditate realizată, *manifestă*, cît și o ereditate latentă, potențială, care, *împreună alcătuiesc zestrea ereditară individuală*, configurînd, în relațiile dintre ele, aspectul ei calitativ. Fixă, invariantă este această zestre ereditară doar cantitativ, în totalitatea sa, și nu ereditatea manifestă, actualizată la un moment dat.

Disponibilitățile latente, virtuale pot interveni atît în favoarea funcțiilor biologice, cît și a celor psihice. La om, adaptarea realizîndu-se în mai mare măsură la nivel psihic și nu biologic, face ca funcțiile psihice să fie susceptibile de modificări, de perfecționări în mai mare măsură decît funcțiile organice care se remarcă prin rigiditatea și conservatorismul lor. În continuare, putem conchide că, dacă pentru funcțiile organice astfel de apeluri la ereditatea latentă constituie situații excepționale, ele devin caracteristice pentru funcțiile psihice, mai precis, devin hotărîtoare pentru nivelul lor de potențare. Astfel, dacă se întîmplă ca, în anumite condiții (exercițiu fizic, supraalimentare), un individ destinat, prin codul său ereditar, să aibă înălțimea de 1,60 m să poată ajunge la înălțimea de 1,63 — 1,65 m, spiritul este susceptibil de ameliorări și mai spectaculoase, bineînțeles în condițiile unei „hrăniri" și suprasolicitări specifice lui. De aceste ameliorări nu poate fi responsabilă doar ambianța sau doar ereditatea, ci acțiunea conjugată a amîndurora, tenacitatea cu care condițiile externe forțează limitele eredității, precum și elasticitatea acestor limite.

---

[3] Vezi P. Raicu și S. Bratosin, *Genetica în actualitate*, București, Edit. științifică, 1966, p. 231—233.

[4] Vezi R. Klein și A. Fenyves, *Mutațiile — mecanisme și implicații dialectice ale mutagenezei la microorganisme*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 7, p. 820.

Dar o astfel de relaţie cu dublu sens (acţiune-reacţiune) nu poate fi stabilită direct, nemijlocit. Instanţa prin care trec influenţele, atît ale unui termen, cît şi ale celuilalt, filtrul ce mediază şi permite sinteza lor este psihicul uman. Subiectivitatea, prin atributele sale — receptivitate faţă de influenţele exteriorului şi forţare a datului biologic momentan —, constituie releul calitativ ce permite fuzionarea celor două planuri-entităţi.

OMUL ŞI SOCIETATEA

Pe treapta umanului, socialul dă notele esenţiale ale noţiunii de mediu înconjurător. Omul trăieşte printre oameni, gîndeşte gîndul altora sau, cum ar spune Hegel, numai în societate şi prin ea, unitatea exemplarului, a individualului se ridică la unitatea generalului.

Nici măcar nu putem spune că opera noastră, creaţia noastră este doar a noastră. Şi aceasta deoarece societatea ne dă cunoştinţele acumulate de-a lungul întregii sale existenţe, ne dă posibilitatea de a le materializa şi exprima prin limbă, învăţîndu-ne să le organizăm şi să le prelucrăm conform legilor logice ale gîndirii. Iar prin personalităţile exemplare pe care ni le prezintă drept modele de realizare, societatea ne învaţă să dorim realizarea în forme cît mai perfecte, oferind astfel un sens, un scop eforturilor noastre.

Dar toate acestea nu le posedăm prin simplul fapt că ne sînt oferite. Influenţele mediului extern, în totalitatea lor, reprezintă doar materia primă a cărei prelucrare începe, inevitabil, prin actul selecţiei, al opţiunii dictate de Eu, de individualitate. Emergenţele socialului devin ale noastre, se interiorizează numai prin asimilare, iar asimilarea se produce numai prin filtrul subiectivităţii. Tocmai de aceea, din crezul iluminiştilor şi materialiştilor francezi ai secolului al XVIII-lea în atotputernicia educaţiei, nu ne mai impresionează astăzi decît entuziasmul susţinerii lui. Greşit era nu optimismul credinţei în perfectibilitatea umană, ci drumul propus pentru realizarea acesteia, de vreme ce spiritul era înţeles asemănător unui aparat fotografic ce imortalizează cu fidelitatea-i specifică orice notă a mediului înconjurător, eficacitatea lui depinzînd, în exclusivitate, de hărnicia obiectivului său, de colecţia cît mai impresionantă a unor astfel de instantanee. În realitate însă, incitările exteriorului, ale socialului nu se înscriu pur şi simplu pe o *tabula rasa* lockeană. Ele sînt trecute de mai multe ori prin proba focului de către subiectivitate : o dată prin selectarea şi a doua oară prin prelucrarea lor cu instrumente proprii individualităţii.

SINTEZA PSIHICĂ

Pentru a-şi dobîndi dreptul de „veto" faţă de unele solicitări şi preferinţa faţă de altele, personalitatea trebuie să se structureze atît pe coordonatele biologicului, cît şi pe ale socialului, să le nege prin propria lor sinteză.

Astfel, prin actualizarea informației ereditare se constituie predispoziții neuropsihice, cărora, pe plan psihic, le corespund capacitățile biopsihice (le numim astfel pentru a sublinia proveniența lor directă, nemijlocită, din simpla manifestare a biologicului individual). Dar consolidarea acestor capacități inițiale nu poate avea loc în afara acțiunii formative a socialului *, iar cunoștințele, modelele culturale pe care individul le însușește nu sînt altceva decît „hrana" spirituală absolut necesară funcționării și constituirii lor. Noțiunile (cunoștințele) reprezintă însuși materialul ce trebuie prelucrat, materia în afara căreia nu poate exista funcție. Totodată ele sînt și instrumentul de constituire a capacităților intelectuale, deoarece, prin asimilarea lor, gîndirea noastră refac în întregime și pe larg toate operațiile (analiză, sinteză, abstractizare, generalizare) cuprinse, în formă concentrată, în fiecare noțiune în parte.

Aceasta este logica procesului de constituire și dezvoltare a oricărui intelect mediu, normal, proces desfășurat sub presiunea necesarului, a legilor adaptării, avînd ca rezultat o integrare satisfăcătoare a individului în mediu.

Există însă și un alt proces, continuîndu-l pe cel precedent și care nu mai ascultă de legea necesarului, reprezentînd o excepție. Este traiectoria geniului, a setei de absolut și perfecțiune, în care trebuința de autodepășire prevalează asupra tuturor celorlalte necesități. Adaptarea realizată pînă în momentul de față devine caducă, depășită prin însuși actul realizării ei.

Tensiunea ce aduce pe prim plan nevoia autodepășirii este provocată de o acută criză adaptativă declanșată de individul însuși sub imperiul *libertății*, al alegerii *nesilite* a unui alt destin; sub imperiul setei de absolut, și nu sub presiunea unor cerințe biologice și sociale obligatorii. Această criză se manifestă prin negarea stadiului suficient al adaptării anterioare și imaginarea unor trebuințe și impulsuri ce devin reale și necesare, nu pe planul biologicului și al cotidianului comun, ci pe cel al idealității. Echilibrul dispare, pentru că de partea cealaltă, alături de nevoile generale, obișnuite de pînă atunci s-au adăugat, cu greutatea și strălucirea lor aparte, mirajul unui vis, noblețea unui scop, chemarea unei culmi. Momentul dezadaptării, configurat în planul spiritualității, generează o stare conflictuală, un efort dramatic de depășire a punctului critic, prin care individul va căuta să răspundă suprasolicitărilor imposibil de satisfăcut în cadrul adaptării anterior realizate.

În acest efort de autodepășire nu capacitățile (funcțiile capacitare) au rolul principal; ele rămîn doar unelte ce trebuiesc comandate. „Creierul" unei astfel de acțiuni devin funcțiile reglatoare: voința și afectivitatea. Afectivitatea asigură potențialul energetic al susținerii trebuinței în prim plan, iar voința organizează etapele realizării ei. Singure cunoștințele, în afara efortului conativ, a intensității trăirii și susținerii afective, nu vor reuși să stîrnească acel vîrtej unic și total, să aducă Eul la incandescența necesară trecerii într-o nouă calitate. Singură, informarea nu va reuși să ridice nici măcar cu o centilă gradul de inteligență.

* Acei copii găsiți în pădurile Aveyronului și ale Indiei, aflați într-o stare de totală animalitate, constituie un argument cu suficiente virtuți demonstrative. În afara climatului social, ereditatea, singură, rămîne neputincioasă.

N-ar fi gratuit să amintim în acest context interesanta teorie adleriană asupra aptitudinilor. Adler crede că Demostene a ajuns cel mai mare orator al antichității pentru că era bîlbîit, iar Napoleon cel mai mare conducător de oști pentru că era mic de statură. Făcînd concesiile de rigoare intenției de plasticizare (pentru că o astfel de îngroșare își are explicația, cu siguranță, în efortul autorului de a face exemplul cît mai sugestiv), nu ne putem permite să renunțăm la adevărul profund relevat, și anume că *voința* este cea care modelează personalitatea, în așa măsură, încît creează aptitudini chiar pe locul deficiențelor ereditare. Voința, asemeni cauzei formale aristotelice, este principiul activ ce dă formă și, prin aceasta, finalitate unui conținut inert și amorf.

Adler uită însă să precizeze importanța ce o joacă, pe de o parte, *felul deficienței* pe care încercăm s-o compensăm și, pe de altă parte, *potențialul însușirilor* ce realizează această compensare, adică calitatea materialului formalizat de voință. Napoleon n-ar fi ajuns „Napoleon" dacă nu era slujit de capacități intelectuale remarcabile. Vorbind despre inteligență, ar fi ridicol să afirmăm că un oligofren poate ajunge un Voltaire printr-un efort de voință, printr-o oricît de chinuită supra-supracompensare a complexelor de inferioritate. În schimb ne-am apropia de adevăr, credem, afirmînd că un intelect normal, susținut afectiv și cu o dotare volitivă excepțională ne poate da „formula" inteligenței autentice.

Perseverența, continuitatea în urmărirea unui scop, a unei idei, apare ca o condiție indispensabilă — e drept, nu și suficientă — în realizarea oricărei valori. Și cu toate că în viața de fiecare zi ocolim oamenii cu „idei fixe", se pare că știința îi agreează, mărturisindu-ne astfel credința sa în alte dimensiuni ale umanului decît cele cu care ne-a obișnuit cotidianul. Fiul de țăran care a fost Fichte și, în general, orice „Martin Eden" pot fi o dovadă.

Și invers, un intelect oricît de remarcabil înzestrat, lipsit însă de dorința de realizare, de mobilizare afectivă și de capacitatea unui efort constant, amînă, ratează chiar apariția valorilor spirituale care aveau toate (?) condițiile de a fi actuale, și nu viitoare.

★

Semnalarea condiționării contradictorii și diverse a momentului autodepășirii, ca și a posibilității sale reale, este o problemă ce capătă în cadrul antropologiei filozofice o pronunțată finalitate etică. Pentru că e vorba de a sprijini și a stimula în om nevoia de „creștere", setea de perfecțiune și absolut, care singură dă adevărata măsură a speciei noastre. Este adevărat că ereditatea prefigurează în fiecare limita *superioară* a dezvoltării capacităților sale, dar trebuie să luptăm ca această limită *realizată* (pe plan individual) să se apropie cît mai mult de limita *posibilă* (pe planul general al umanității).

Deoarece ereditatea nu funcționează după principiul „totul sau nimic", acel „tot" nu e niciodată dat de-a gata, ci se obține cu străduință, și aceasta nu în sensul unui optimism ridicol ce plasează în „desaga" fiecăruia emblema genialității, ci în limitele unei lucidități a posibilului, conștientă că această alchimie a devenirii este tot atît de anevoioasă și costisitoare pe cît de rare sînt realizarea ei totală și apariția genialității.

CONCEPT ȘI VALOARE ÎN AXIOLOGIA FORMALĂ

DE

LIUBOMIRA MIROȘ

Scopul urmărit prin elaborarea unei axiologii formale este acela de a stabili — așa cum declară Robert Hartman[1] — axioma științifică a valorii. Din aceasta urmează, după părerea autorului citat, să se dezvolte un sistem logic, care să fie izomorf și să structureze întregul domeniu al valorii. Axiologia s-ar transforma, în acest caz, din *filozofie* morală în *știință* morală, utilizînd un limbaj logic comun cu aceasta din urmă. Comunitatea de limbaj și metodă se realizează, în intențiile autorului citat, prin dezvoltarea și aplicarea și în axiologie a unei logici intensionale, dezvoltare realizată în primul rînd prin transformarea conceptului analitic—material în sensul că intensiunea sa constă din alte concepte analitice cu sens în sine însele, în concept sintetic-formal în sensul că intensiunea sa constă în termeni care nu au sens în sine însele, semnificația lor derivînd din poziția pe care o ocupă și din interrelațiile în care intră în cadrul sistemului dat. Termenul este formal „nici abstract, nici abstras, ci construit"[2], singura sa referință la realitate fiind aplicabilitatea sistemului din care face parte la o totalitate de fenomene, care, datorită acestui fapt, devin interrelate. În felul acesta determinările analitice ale valorii se transformă în axiomă, iar teoria valorii într-o logică a valorii sau axiologie formală. Aceasta „este față de filozofia morală ceea ce este matematica față de filozofia naturii și teoria armoniei față de muzică"[3]. Cu alte cuvinte, axiologia formală reprezintă o meta- metadisciplină, care conține modele aplicabile la metadiscipline ca metaetica, metaestetica etc., stabilind între termenii acestora relații formale integrate în unitatea sistemului său. La baza încercărilor lui R. Hartman se află axioma valorii formulate de G.E. Moore. Acesta, considerînd punctul de vedere

---

[1] Robert Hartman, *The Structure of Value. Fondation of Scientific Axiology*, Southein Illinois University Press, 1967, p.

[2] *Ibidem*, p. 85.

[3] *Ibidem*, p. 30.

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1359–1362, București, 1969.

tradițional care definea valoarea printr-o determinare analitică drept una din erorile naturaliste, definește valoarea în general prin axioma axiologică după care un lucru este bun în măsura în care exemplifică conceptul său. Binele nu este o proprietate naturală, ci depinde de proprietățile naturale, fiind o relație logică între proprietățile naturale ale acestuia și proprietățile conceptului său. Definiția dată împlinește funcția unei axiome, legînd un cîmp fenomenal cu o formă logică.

Din concepția privind elaborarea unei axiologii formale reținem ca momente valabile în elaborarea unei axiologii științifice : a) aplicarea analizei conceptuale în cunoașterea valorii, b) sublinierea caracterului relațional al valorii și a importanței logicii intensionale în analiza ei, c) elaborarea axiologiei formale sub formă de structură izomorfă cu domeniul fenomenal al valorii. În același timp, considerăm că viciul fundamental al poziției menționate în punerea și rezolvarea acestor probleme constă în identificarea *conceptului* valorii cu *valoarea* însăși, ceea ce echivalează cu reducerea valorii la concept. Acest lucru reiese evident din însăși axioma stabilită de Moore : valoarea, fiind o relație între proprietățile conceptului și proprietățile lucrului, nu depășește limitele existentului, definiția valorii fiind coextensivă definiției lucrului. Echivalînd existența cu valoarea, ea exclude din cîmpul cercetării axiologice întreaga problematică a raportului dintre valoare și ideal, bazată tocmai pe recunoașterea neconcordanței dintre existență și valoare.

Vom formula unele obiecții valabile în limitele celor afirmate de poziția menționată. Una dintre ele, esențială, se referă la raportul dintre evaluare și ceea ce este evaluat. Prin reducerea valorii la concept se stabilește același raport între subiect și obiect în constituirea ei ca cel prezent în constituirea conceptului : evaluarea nu intră ca parte organică în componența valorii constituite, ci reprezintă o constatare rațională ulterioară existenței valorii. Dimensiunea axiologică dispare astfel, reducîndu-se la una pur logică. Or, în cazul conceptului, ceea ce este evaluat reprezintă valoare în sine însăși ; în cazul valorii, ceea ce este evaluabil este ca atare numai în măsura în care ceea ce reprezintă în mod obiectiv este învestit cu o preferință subiectivă. Cu alte cuvinte, subiectivitatea nu însoțește numai procesul constituirii valorii, ci intră în însuși conținutul acesteia, deosebindu-l din acest punct de vedere esențial de concept.

Acest caracter esențial al valorii a determinat definirea ei în unele lucrări de etică relativ recente situate pe poziții tradiționale, funcție de interes. Deși noțiunea de interes este interpretată de multe ori în termenii unei concepții subiectivist-psihologizante, ca o noțiune care include și unifică elementele multiple și complexe ale vieții motor-afective, ea servește de termen de mediere între aspectul subiectiv și cel obiectiv în constituirea valorii. G. Santayana, de exemplu, consideră că binele nu poate fi definit în caracterul său esențial, dar existența sa ca o calitate a obiectului real este dependentă de interes[4]. Sugestivă prin implicațiile sale pozitive privind în special procesualitatea, criteriul și măsura valorii — deși criticabilă în intențiile sale de absolutizare — este ideea posibilității unui

[4] Vezi capitolele dedicate interesului în cartea lui R. B. Perry, *General Theory of Value*, Harvard University Press, 1954.

concept al binelui total şi absolut, definit funcţie de interesul universalizat pînă la dimensiunile umanului şi situat la extrema opusă interesului personal. Considerăm că valorificarea şi dezvoltarea pe baze consecvent materialiste a implicaţiilor pozitive cuprinse în analiza raportului dintre valoare şi interes constituie o direcţie fructuoasă în elaborarea unei axiologii ştiinţifice. Delimitarea celor două aspecte ale interesului — subiectiv şi obiectiv — şi introducerea lui ca termen esenţial al relaţiei subiect-obiect în constituirea valorii ar duce la formularea unei axiome care să exprime raportul necesar dintre ontologic, gnoseologic şi axiologic, făcînd posibilă elaborarea unui sistem izomorf cu relaţiile obiective dintre existenţa socială, conştiinţa socială şi cea individuală.

Acest mod de a pune problema axiomei axiologice necesită o reexaminare a caracterului intensional propriu termenilor structurii ca sistem de relaţii formale. Aşa cum s-a văzut, în încercările de formalizare a valorii, termenului i se atribuie o singură intensiune, şi anume intensiunea logică. Aceasta prin golirea conţinutului conceptului de orice semnificaţie şi condiţionarea acesteia exclusiv de poziţia termenului în ansamblul relaţional al sistemului. Atîta timp cît intensiunea se reduce la o intensiune logică, considerăm că structura dată reprezintă sistemul formalizat al relaţiilor logice dintre concepte, şi nu al relaţiilor definitorii ale valorii în axiologia formală. În cadrul ei vor putea fi stabilite relaţiile logice dintre valoare în general şi valorile specifice, dintre valoare, normă şi principiu, ca şi cele existente între valorile specifice — etice, estetice, economice etc. — ,obţinîndu-se o delimitare şi o precizie sporită în definirea lor. Pînă aici nu poate fi vorba de o axiologie formală în sensul strict al cuvîntului, în măsura în care intensiunea logică nu este completată de cea axiologică. Sistemul constituit reprezintă o schemă logică formală, rigidă, cu valabilitate absolută şi modele general-valabile pentru domeniul dat. El se poate constitui pe cale pur deductivă, pornind de la şi desfăşurînd axioma logică iniţial stabilită. Un asemenea sistem va avea caracter construit, putînd fi integrat datorită limbajului comun în ansamblul sistemului ştiinţei. Pentru ca structura formală să devină o structură axiologică, este necesar ca termenul cu funcţie de variabilă să se încarce cu conţinutul şi funcţia valorii. Or, tocmai aici se ridică dificultatea stabilirii variabilităţii şi complexităţii intensiunii termenilor sistemului, prin delimitarea specificului lor axiologic. O pistă este trasată de lucrările lui R. M. Martini, care, deşi se referă la cercetări de semantică formalizată, pot oferi, prin distincţia făcută între intensiunea obiectivă şi cea subiectivă, material de reflectat pentru cercetătorii în domeniul eticii[5].

Esenţial în cercetarea şi rezolvarea acestei probleme ni se pare a fi considerarea termenului sistemului nu ca termen construit, ca în cazul structurii conceptuale, ci ca termen abstras. Aceasta echivalează cu a considera intensiunea termenului ca fiind dată atît de conţinutul, cît şi de poziţia sa şi de relaţiile în care intră în cadrul sistemului, acestea din urmă fiind ele însele funcţie de intensiunea conţinutului. Izomorfismul sistemului nu constă de data aceasta în aplicabilitatea lui la un domeniu fenomenal, ci este un izomorfism bazat pe elaborarea sistemului ca un model

[5] Pavel Apostol, *Normă etică şi activitate normată*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968, p 116.

ideal al relaţiilor obiectiv-existente în cadrul unei structuri social-istorice determinate. Dacă, de exemplu, se acceptă axioma axiologică al cărei principiu unificator este dat de interes, atunci se va încerca depistarea concretă prin metode adecvate a acelor elemente economice, sociale şi culturale care intră în relaţie, determinînd structura specifică interesului dintr-un moment istoric dat. Principiul unificator al structurii formal axiologice va fi izomorf cu factorul de progres selectat în procesul dezvoltării istorice, variabilele sale izomorfe cu mişcarea reală a elementelor care intră în interacţiune, iar imperativele sociale ca rezultat al mişcării istorice-progresive vor fi reflectate în ierarhia valorilor. Structura axiologică nu va fi o structură rigidă, general-valabilă, ci se va restructura, schimbînd locul şi ierarhia valorică a termenilor în funcţie de schimbările survenite în structura obiectivă, fapt demonstrat de întreaga istorie a conceptului moralităţii, aşa cum se constituie în mişcarea dialecticii sale interioare[6]. Analiza conceptuală este cu necesitate precedată de cercetarea sociologică concretă, a cărei menire este tocmai aceea ca, pornind de la axioma axiologică ca de la o premisă teoretică de cercetare, să depisteze acei factori obiectivi ai creaţiei axiologice care pot constitui variabilele structurii axiologice formale. Aceasta este formală în măsura în care reprezintă modelul formal al structurii obiective şi în acelaşi timp normativă, caracterul normativ fiindu-i asigurat de gradul reflectării necesităţii istorice.

Cele cîteva probleme ridicate justifică, în concluzie, afirmarea posibilităţii şi necesităţii unei axiologii formale, deosebite de metadisciplina filozofică, caracterizată printr-o valoare strict logică.

---

[6] Vezi Niculaie Bellu, *Conceptul în cunoaşterea eticii*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 9.

FINALITATEA EXISTENȚEI ȘI CONCEPTUL DE FINALITATE

DE

ANA KATZ

Este, desigur, un adevăr banal a spune că poate nimic nu reclamă o gîndire dialectică mai mult decît o reclamă abordarea unor categorii ale dialecticii. Şi totuşi, în frontul cercetării filozofice, sectorul categoriilor dialecticii pare oarecum vitregit. Se manifestă aici, poate, unele rezerve faţă de o sistematică ce poate aluneca în absolutizări, sau poate că acest capitol este considerat ca obiect exclusiv de preocupare didactică. Dar iată că una din categoriile cele mai contestate — aceea de finalitate — este reimpusă atenţiei generale, mai întîi în imediată legătură cu probleme sociale, de natură să accentueze simţul de răspundere pentru o finalizare mai adecvată a existenţei noastre.

Ideea de finalitate se instalează astfel cu o forţă ineluctabilă în miezul existenţei umane. Paradoxal, dar adevărat, finalitatea existenţei sociale nu exclude încă „spontaneitatea" în organizare, în acţiune, în gîndire. Dar tot atît de adevărat este că, în epoca noastră, spontaneitatea în organizare, spontaneitatea în gîndire au devenit pentru toate societăţile o contradicţie în termeni, de care ele iau tot mai mult cunoştinţă. Societăţile guvernate de o finalitate reglată spontan fac încercări s-o depăşească, dîndu-şi programe de dirijare conştient finalizate. Cele socialiste, a căror finalitate conştientă a fost cu decenii în urmă înscrisă programatic în ideea majoră „libertatea este necesitatea înţeleasă", îşi perfecţionează instrumentele realizării acestei finalităţi. Iar individul care, ca om nou, se manifestă în practica sa, ca „subiectivitate lipsită de canoane", îşi determină existenţa demitizată, circumscriindu-şi-o într-o finalitate care nu este lipsită de criterii. Conceptul de finalitate îşi cucereşte treptat în epoca noastră un loc central în construcţia existenţei sociale şi va dobîndi tot mai mult loc în construcţia vieţii individului.

Nu simpla modestie de a primi lecţia naturii care a construit organisme finalizate, ci, mai degrabă, o ambiţie prometeică, justificată de în-

Rev. filoz., **16**, *II*, p. 1363–1368 Bucureşti, 1969

crederea în raţiunea sa, călăuzeşte pretenţia omului de a-şi construi o existenţă socială adecvat-finalizată conform *propriei sale naturi umane*, o existenţă demnă de om. Aceasta este perspectiva în care omul este implicat ca fiinţă şi ca conştiinţă, ca activitate practic-utilă şi ca activitate ideală. Pentru societate şi individ, finalitatea implică unitatea practic-utilului cu idealul. Chiar finalizarea adecvată a existenţei individuale – realizarea de sine — implică un ideal-scop, aşadar nu este reductibilă la finalitatea practică. Absenţa idealului-scop subminează realizarea finalităţii chiar în raport cu individul, întrucît îl lipseşte de *obiectivul* spre care se concentrează, spre care perseverează acţiunea practică finalizată.

Urmărind o conceptualizare a ideii de finalitate, trebuie încercată o distingere a diferitelor laturi ale proceselor în virtutea cărora se constituie ceea ce numim finalitate în natură şi societate. Pentru a realiza adecvat finalitatea trebuie, cu alte cuvinte, să gîndim adecvat — dialectic — finalitatea.

★

Resuscitarea interesului opiniei publice ştiinţifice şi filozofice pentru conceptul de finalitate este vizibilă nu numai în dezbaterile speciale ce i-au fost consacrate [1]. Poate că acest interes se conturează mai pregnant din faptul că în dezbateri consacrate unor teme mult mai largi (de pildă, despre geneză şi structură)[2] ideea de finalitate este frecvent racordată cu tema dezbaterii fie pentru a fi susţinută, fie spre a fi respinsă. Ne facem o datorie din a semnala unele poziţii, poate mai puţin diferite decît par. Astfel, J.Piaget preciza în cursul dezbaterii că, după părerea sa, din unghiul genezei şi al structurii, finalitatea are un statut particular, ea comportînd o judecată subiectivă, relativ la conştiinţa care pune scopul şi un aspect structural, obiectiv : problema direcţiei. O evoluţie, spunea Piaget, poate fi dirijată fără a fi finalizată (curgerea apei la vale, entropia). Finalitatea este o categorie complexă, care se cere desfăcută în elementele ei, direcţia şi anticiparea, în raport cu care noţiunea globală îi apare vagă, periculoasă, echivocă. O afirmaţie mai veche a lui Piaget explicitează punctul său de vedere : „Din punct de vedere obiectiv sau biologic ceea ce se numeşte finalitate corespunde unui mers spre echilibru, un mers orientat fără îndoială, dar prin înşeşi legile acestui echilibru, iar această orientare nu implică finalitate în procesul cauzal, întocmai cum compensaţiile exprimate de principiul lui Le Chatelier nu constituie în chimia fizică un sistem al cauzei finale"[3].

Cu intenţia mărturisită de a evita aristotelismul [4], Piaget introduce schema echilibrului, echilibrarea nefiind *pre*-formată, ci progresivă, în

---

[1] Vezi *Causalità e finalità. Atti del Convegno „Il volare del fine nel Mondo"*, a cura di Marino Gentile, Firenze, Sansoni, 1959, VIII („Quaderni di San Giorgio", nr. 7), p. 183. Spicuiri din punctele de vedere prezentate la simpozionul *Valoarea finalităţii în lume* (iulie 1956) sînt prezentate şi comentate în studiul *Ştiinţa contemporană şi determinismul*, de I. Tudosescu, în volumul *Determinism şi cunoaştere*, Bucureşti, Edit. politică, 1967.

[2] Vezi M. Gandillac, *Genèse et structure*, Paris

[3] J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, P.U.F., 1950, p. 80.

[4] Este drept, finalismul lui Aristotel a fost interpretat în sens teleologic. Credem că merită un moment de reflecţie şi una din tezele cărora se pare că li se acordă mai puţină atenţie : „Acolo unde toate s-au făcut ca şi cînd ar fi fost un scop, acelea s-au conservat, fiind constituite întîmplător în chip potrivit" (*Fizica*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 52).

stadii. Unii dintre interlocutorii săi, în dezbaterea menționată, au formulat punctul de vedere potrivit căruia „geneza și structura ne cer să reflectăm la finalitate, deoarece nu există devenire dacă nu există orientare a devenirii" (E.Bloch). În spirit antiteleologic, ca și Piaget, atît Bloch, cît și M.Gandillac au emis părerea că finalitatea nu poate fi înțeleasă ca încheiere a unei mișcări prestabilite, ci ca finalitate deschisă, întrucît este „realitatea efectivă a unor mișcări diverse ce ajung să se echilibreze printr-un joc al interacțiunilor" (Gandillac). Iar L.Goldman remarca : dacă nu există finalitate, noțiunea de echilibru n-are sens.

Într-o lucrare mai recentă, J. Moreau apreciază, nu fără umor, că ideea de finalitate, pe care o distinge de finalism, este „un anacronism ce-și rîde de timp și se legitimează din secol în secol prin adeziunea celor mai bune minți"[5]. Dar, conchide el, fără a se hotărî pentru o concluzie, „oricum ar sta lucrurile cu finalitatea și subordonarea ei față de determinism, nu putem nega că previziunea și anticiparea sînt determinări majore ale acțiunii"[6].

Discuțiile fiind în curs, vom schița în rîndurile care urmează propriul nostru punct de vedere în problema finalității.

Fără a disocia total finalitatea de cauzalitate, nu găsim temeiuri suficiente pentru afirmația că interacțiunea specifică desemnată în conceptul de finalitate se integrează în acela de cauzalitate. Un prim argument este acela că nu toate nivelele de organizare ale materiei se caracterizează prin prezența interacțiunilor finalizate. Cauzalitatea are caracter universal, finalitatea nu. Cercetarea proceselor fizice, geologice, cosmice etc. nu relevă decît lanțuri cauză-efect cu reacția efectelor asupra cauzelor, lanțuri care n-au însă și caracter autodirijat ; un exemplu îl constituie procesele termodinamice (entropia), procese cu caracter dirijat, dar nu și finalizat. Finalitatea apare o dată cu autodirijarea, care se constituie ca o particularitate a sistemelor dinamice complexe cărora elaborarea conexiunii inverse *în structură* le conferă un comportament *activ* de adaptare.

Un argument de alt ordin care pledează pentru considerarea conceptului de finalitate ca expresie gîndită a unei interacțiuni cu specific distinct de procesul cauzal este acela că în viața socială interacțiunea finalizată este asociată cu intenționalitatea și cu un scop elaborat de o inteligență — individuală sau colectivă —, scop ce are determinare cauzală obiectivă și concret-istorică, dar care este imagine proiectivă, ideală, care precedă realizarea *mișcării obiective finalizate*. Scopul poate fi realizat, dar există și posibilitatea nerealizării lui chiar atunci cînd mișcarea obiectivă finalizată se realizează. În viața socială, realizarea scopului propus este în funcție și de libertatea conștiinței de a alege scopul în chip adecvat, adică în funcție de înțelegerea necesității. Libertatea — conștiința necesității — apare astfel ca opusul mișcării spontan-finalizate, ce-și poate pierde eficiența în tatonări empirice. Societățile bazate pe autodirijare „spontană", și nu pe un scop științific liber stabilit, oferă numeroase cazuri de disociere a scopului de finalitate, cazuri în care scopul-proecție

---

[5]. Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme physique, biologique, phsychologique*, Paris, Masson, 1964, p. 18.

[6] *Ibidem*, p. 386.

rămîne mai mult sau mai puțin depărtat de finalitate și intenționalitate și uneori diametral opus.

Finalitatea socială este în sine *mișcare obiectivă* spre scop, o mișcare în care are loc *obiectivarea* scopului. În consecință trebuie distinsă finalitatea, ca mișcare obiectivă ce implică (prin intenționalitate) subiectivitatea, de scopul-model cu determinare obiectivă, cauzală. Ca imagine proiectivă, anticipativă, scopul este nu numai subordonat cauzalității și necesității, ci și „supraordonat" acestora în măsura în care, corespunzînd *înțelegerii* necesității, el este alegere în sensul depășirii a ceea ce există. Scopul este — pentru societate și individ — dependență și emancipare.

Care ar fi determinațiile proceselor ontice finalizate, ale naturii *și* societății, care ar permite conceptualizarea unei interacțiuni atît de complexe? O interacțiune pe care cunoașterea comună n-o poate surprinde și pe care n-o pot epuiza nici noțiunile de bază (ca sistem cu autodirijare, informație, program) elaborate de o disciplină cu multiple valențe cum este cibernetica — cea care a redat totuși, ca să fim drepți, dreptul la viață conceptului de finalitate.

Credem că conceptul de finalitate poate fi construit pornind de la ideea că comportamentul activ al structurilor dinamice complexe cu autoreglare realizează interacțiunea finalizată. Familiarizîndu-ne cu noțiunea cibernetică de comportament activ, sîntem frapați de corezonanța unor deducții „speculative" ale lui Hegel cu concluziile studiilor foarte exacte ale ciberneticii.

Activitatea care, pentru Hegel, „își are posibilitatea în *condiții* și în *cauză* (fapt) însăși", fiind „mișcarea ce transpune condițiile în fapt și faptul în condiții ... mai curînd *mișcarea de a extrage faptul din condiții*"[7], este pentru cibernetician comportament activ al structurii complexe, ce poate fi caracterizat prin : a) autoreglare ; b) selectivitate ; c) direcționare ; d) variabilitate.

Autoreglarea se realizează prin conexiunea inversă, în care efectul devine cauza *întreținerii* (conservării) structurii care l-a cauzat (statul, element al suprastructurii, generat de o bază dată, devine ca efect cauza care întreține cauza sa ; în schema cibernetică a funcționării „cutiei negre", aici organismul uman,acesta, în condițiile răcirii temperaturii exterioare (intrare), produce ca efect (ieșire) scăderea temperaturii proprii; efectul, care comandă informațional prin „bucla de reacție" intensificarea arderilor, devine cauza refacerii echilibrului organism-mediu, adică devine cauza care întreține structura care l-a generat). Mecanismul intern al autoreglării, care este produsul *necesității* de conservare a structurii, se desfășoară în corelație cu mediul extern. Acesta constituie un cadru ambiant de factori care pot fi de durată sau efemeri, utili sau dăunători. În ambele cazuri, comportamentul activ al structurii complexe se caracterizează prin capacitatea de a opera o selecție între factorii mediului extern, ca factori independenți de ea și ca atare întîmplători, dar care, în orice caz, perturbă echilibrul organism-mediu. Operația de selecție trebuie considerată sub un unghi dublu : între factorii utili și

[7] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice, Logica*, București, Edit. Academiei, 1962, p. 274.

cei dăunători, între cei de durată și cei efemeri, a căror îmbinare nu este univocă, astfel încît și selecția devine o operație complexă. Supusă selectării, admisia factorilor dăunători-efemeri va fi redusă, prezentînd tendința de a-i elimina; într-adevăr, prin conexiunea inversă negativă, structura activă se închide față de ei, realizează o relativă izolare, optimă spre a-i menține prin autoreglare în afara sa, reducînd astfel acțiunea lor condițională asupra organismului și micșorînd, în consecință, transpunerea lor în efect. Echilibrul se realizează în acest caz prin izolare, altfel decît în cazul factorilor utili, de durată sau efemeri, a căror admisie va fi autoreglată în limitele unei „plaje" în care relația dintre structura activă și mediu realizează o stabilitate optimă. Capacitatea de selecție se manifestă într-un mod specific cînd factorii dăunători sînt totodată de durată. Într-adevăr, izolarea structurii nu poate fi realizată niciodată pe deplin; de aceea, cînd acțiunea perturbatoare a condițiilor ca factori dăunători depășește posibilitățile structurii active de a i se opune pentru a se conserva *ca atare*, selecția funcționează în sens invers: conexiunea inversă capătă semnul pozitiv, structura „se deschide"; ea integrează, *conform naturii proprii*, întîmplările defavorabile pe o direcție în care acestea *modifică necesitatea* internă; structura complexă *se conservă admițînd modificarea*; operația de selecție a factorilor externi *a direcționat* necesitatea internă spre o schimbare calitativă, a realizat variabilitatea calitativă (și nu numai cantitativă ca în cazurile anterior examinate) a structurii, care astfel evoluează, se autoperfecționează, reface echilibrul cu mediul într-altfel, se readaptează.

Pe temeiul dialect-cauzal al conexiunii inverse, necesitatea internă a structurii — care nu este o necesitate abstractă, omogenă — este modificată, orientată de factorii întîmplători, care prin constanța lor imprimă necesității o altă direcționare [8].

Datorită ansamblului proceselor examinate, fiecare structură intră într-o relație autodirijată cu mediul și i se „contrapune". Tocmai în această „relație de contrapunere" constă, după părerea noastră, specificul interacțiunii numite finalitate. La nivel uman, relația de „contrapunere" capătă un sens nou, cu semn invers. Adaptarea speciei la mediu face loc unei relații de adaptare a mediului la specie, de umanizare a mediului. Ceea ce evoluează acum printr-un „mecanism" de tipul celui de mai sus nu mai este structura biologică individuală, ci structura socială. În acest proces complex, deși în fiecare etapă se tinde spre un echilibru, finalitatea nu constă în menținerea echilibrului ca atare, ci într-un mers spre echilibru. *Ea se constituie în procesele ontice complexe ca o dialectică obiectivă a conservării prin modificări.*

Poate fi asimilată finalitatea cu *pre*determinarea, fie și naturală? Întrucît ea este o modificare a necesității prin întîmplări, caracterul de *pre*determinare în sensul curent al termenului este suprimat. Întrucît modificarea *necesară* a structurii interne, ce evoluează și se perfec-

[8] Pentru claritatea termenilor, consider necesar a preciza că înțelegem conceptul de necesitate ca expresie gîndită a segmentului obiectiv al structurării care, într-un ansamblu de elemente solidar-legate (interdependente), realizează o direcție fundamentală a structurării, ce-și croiește drum ca o rezultantă medie.

ţionează, se desfăşoară conform *naturii* structurii, avem de-a face cu o *programare* a conservării sau modificării. Această programare este înscrisă în structură, în aşa-numita cauză informaţională; aceasta concentrează experienţa acumulată în structură anterior, în cursul raportării ei la mediu, experienţă care este fixată fie în codul genetic, fie în informaţia şi în programele de prelucrare a informaţiei, deja acumulate. Acest program — cauzal, natural elaborat, anticipativ pe baze obiective — preexistă, aşadar, declanşării în structură a interacţiunii cauzatoare de efect; el anticipează — structural şi funcţional — şirul efectelor; dar acest program — posibil — devine realitate în cadrul condiţiilor, al întîmplărilor şi sub acţiunea modificatoare a acestora.

Finalitatea proceselor sociale prezintă cu pregnanţă particularitatea că programul structurării ulterioare devine mobil, că echilibrul este un moment relativ scurt în dinamica evoluţiei. Finalitatea societăţii socialiste este prin excelenţă conservare prin perfecţionare, adaptare mereu superioară a socialului la uman, a individualului la social.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

TITU MAIORESCU ȘI HERBERT SPENCER ÎN LUMINA UNOR DOCUMENTE INEDITE

DE

LILIANA POPA și ION STOICA

Posesor al uneia din cele mai mari biblioteci personale din vremea sa, Titu Maiorescu n-a fost numai un îndrăgostit de carte. Cercetîndu-i colecția se poate afirma chiar că bibliofilul a fost prezent în mică măsură în toți anii de harnică adunare a celor peste 15 000 de volume cîte ajunsese să numere, pe la 1910, biblioteca sa, pe care G. Călinescu o va considera „o bibliotecă de specialist, care pînă la o anumită dată este completă" [1]. Această cifră impresionantă nu cuprinde și numeroasele donații cu care a îmbogățit înainte de 1910 colecțiile mai multor biblioteci din țară. Preocupărilor de a colecționa lucrări cît mai multe și mai diverse, pentru a-și asigura o informație amplă li s-a adăugat întotdeauna aceea de a aduna operele reprezentative ale autorilor care-l interesau. Informația lui Maiorescu este, astfel, nu numai foarte întinsă, ci și de mare profunzime. Cercetătorul rămîne uimit în fața numărului mare de lucrări procurate în diferite limbi și ediții din operele figurilor reprezentative ale culturii românești și universale din toate timpurile. Alături de cartea rară din secolele XVII și XVIII stau apariții abia ieșite de sub teascuri pînă în zilele ocupației germane din timpul primului război mondial. Răsfoirea *Însemnărilor zilnice*, cu repetatele consemnări de lecturi, cu mărturia seriozității cu care își pregătea cursurile universitare și cu dovada interesului mereu viu pentru autori și idei noi, este edificatoare. Dar, poate, proba cea mai convingătoare o oferă cercetarea bibliotecii maioresciene. La 36 de ani, atunci cînd marile convingeri erau de mult așezate, biblioteca lui Maiorescu număra numai 1 500 de volume. „Nu-i vorbă, după ce ai rînduit o bibliotecă de 1 500 volume, toate celelalte nu-ți pot apărea decît în cea mai plăcută lumină" [2], scria criticul într-o scrisoare

[1] „Studii și cercetări de istorie literară și folclor", 5, nr. 1, 1956, p. 377.

[2] „Făt-Frumos", 12, nr. 1—4, 1937, p. 17—18.

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1369—1382, București, 1969

din 21 nov./3 dec. 1876 sorei sale Emilia Humpel. În cea de-a doua parte a vieţii, colecţia lui Maiorescu se înzeceşte, iar lucrările achiziţionate reflectă permanenţa studiului în activitatea sa.

Printre autorii urmăriţi cu interes de Titu Maiorescu, filozoful englez *Herbert Spencer* a ocupat un loc aparte, iar dintre operele acestuia nici una nu i-a provocat impresii atît de contradictorii ca voluminoasa lucrare *Les Premiers principes*, atît de cunoscută în epocă. *Însemnările zilnice*, cu numeroasele consemnări privitoare la lucrare, atestă caracterul cu totul particular al acestui interes.

Este drept că filozoful englez era la modă în ultimul sfert al veacului trecut mai ales în rîndul tinerilor intelectuali. H. Spencer era „unul din autorii preferaţi ai studenţimii noastre", scria un discipol al lui Maiorescu, filozoful Ion Petrovici [3]. Or, cunoaşterea preocupărilor tinerimii universitare şi posibilitatea de a-i influenţa dezvoltarea erau unul din gîndurile permanent urmărite de Maiorescu. „Influenţa asupra tinerimii studioase îmi pare mereu foarte importantă", afirma el într-o scrisoare din 1884 către Petre Carp [4]. Pe de altă parte, cursul de filozofie contemporană pe care avea să-l ţină la Universitatea din Bucureşti lasă un loc important filozofului englez, şi Maiorescu aduna insistent toate informaţiile de care avea nevoie.

În biblioteca sa s-au adunat, în timp, o bună parte din operele lui Spencer. Majoritatea se păstrează astăzi în colecţiile B.C.U. Bucureşti. Printre acestea enumerăm : *Les bases de la morale évolutionniste* (B. U. 3512), *L'éducation intellectuelle, morale et physique* (B.U. 11418), *Einlëitung in das studium der sociologie* (B.U. 10827), *Erziehungslehre* (B.U. 8076), *Essais de morale, de science et d'esthétique* (B. U. 27473, 11369), *Justice* (B.U. 11513), *Les premiers principes* (B.U.11042), *Principes de biologie* (B.U. 7381—7382), *Principes de sociologie* (B.U. 12775). Deşi bun cunoscător al limbii engleze, Maiorescu prefera totuşi achiziţionarea acestor lucrări în traduceri germane şi mai ales franţuzeşti pentru lectura textelor mai dificile.

Alături de ele, criticul poseda studii despre Spencer concepute ca teze de licenţă de unii studenţi ai săi, desigur, la sugestia şi sub îndrumarea sa. Între acestea : lucrarea lui Pompiliu Eliade *Silogismul şi adversarul său Herbert Spencer* (B. U. 15412) ; *Etica evoluţionistă şi etica creştină — Studiu critic asupra eticii lui Herbert Spencer*, de Al. Mironescu (B.U. 11495) şi teza lui Mihail Dragomirescu, *Relaţiunea între premisele şi ultimele conclusiuni ale filozofiei lui Herbert Spencer* (B.U.11681), cu dedicaţia : „Prea iubitului meu profesor, cel ce cu cuvîntul şi cu fapta mi-a întărit simţămîntul adevărului şi dreptăţii, D-lui Titu Maiorescu spre semn de recunoştinţă din partea elevului său Mihail Dragomirescu, 1893, februarie 15 Bucureşti". În plus, o culegere de notiţe bibliografice (*Penseurs, philosophes, savants*, B.U. 14741) care conţinea şi cîteva pagini despre Herbert Spencer.

Maiorescu era un cititor pasionat şi metodic. El aproba generos ori contesta cu violenţă. Dacă pe oglinda multor pagini din *Essais de*

---

[3] Ion Petrovici, *Pagini filozofice*, Alcalay et Calafeteanu, p. 16.
[4] *Însemnări zilnice*, vol. 2, Bucureşti, Socec, p. 247—249.

morale, de science et d'esthétique este subliniat de nu mai puțin de 31 de ori cuvîntul „*vide*", același Maiorescu notează alteori satisfăcut : „*parfaitement vrai*" ; „*admirablement dit*".

Dar, oricît l-au interesat celelalte opere ale lui H. Spencer, ele rămîn departe din acest punct de vedere de cunoscuta lucrare spenceriană *Les premiers principes*. Notele revelatoare și unice în felul lor din *Însemnări zilnice*, vol. 2, se referă în întregime la lectura acestei lucrări [5].

Interesul pentru opera lui Herbert Spencer s-a continuat în timp, manifestîndu-se nu numai prin lecturi. La 28 iunie/9 februarie 1888, criticul nota : „Aseară studenții la mine ; a ținut Cărbuneanu o conferință asupra insuficiențelor științifice ale evoluționismului lui Herbert Spencer (foarte ager, dar exagerat), o avea scrisă, dar a ținut-o liber" [6]. Nota, aparent fără prea multă însemnătate, confirmă criticismul structural al lui Maiorescu, refuzul său de a se asocia integral tezelor lui Spencer, pe de o parte (și de aci încurajarea celor ce încercau să stabilească limitele lui Spencer), iar pe de alta inaderența la o critică fără discernămînt. La 11 mai 1890, toate informațiile adunate despre filozoful englez, studiul operei acestuia aveau să stea la baza cursului despre Spencer pe care îl inaugurează [7].

Pentru Maiorescu, cartea era un instrument de lucru care trebuia să-l reflecte nu numai pe autor, ci, după lectură, și pe cititor. Firește, avea în vedere cărțile din biblioteca personală. Confruntarea sa permanentă cu autorul era imediată și pasionată. O bună parte din cărțile bibliotecii sale poartă urmele acestei confruntări, dar, poate, niciodată aceste urme nu sînt mai numeroase și mai interesante ca în cazul lucrării lui Spencer *Les Premiers Principes*, pe care Maiorescu și-a procurat-o în ediția tradusă de M. E. Cazelle și apărută la Paris în 1871. Ca întotdeauna, criticul citește cu creionul în mînă, un creion chimic mai ales, a cărui utilizare o atestă o bună parte din volumele cu însemnări. Citește atent, încercînd mereu corelații între diversele capitole, prin notarea paginilor cu care consideră necesară o relație ; notează nume de filozofi cu a căror opere i se pare că trebuie neapărat stabilite legături, pune chiar și virgulele care lipsesc, îndreaptă greșelile de tipar, pe care, conștiincios, le verifică cu erata volumului, corectează totul, chiar și erata cînd și aici s-au strecurat greșeli.

Cît privește sistemul de notare utilizat, el este foarte divers : sublinieri în text, acolade marginale, plusuri, minusuri, semne de întrebare, paragrafe însemnate cu „n.b." (*nota bene*) ori cu „*vide*", însemnări diverse, de la un cuvînt pînă la fraze întregi, sînt dovezile unei lecturi de maximă participare și, în același timp, documente inedite care îmbogățesc cunoștințele noastre cu privire la concepția general-filozofică a lui Maiorescu și la modul în care aprecia el filozofia lui Herbert Spencer.

La fel ca mulți dintre contemporanii săi, Maiorescu este un admirator al filozofiei lui Spencer și în special al teoriei sale despre evoluție. El a fost un susținător și un popularizator al evoluționismului spencerian,

---

[5] *Însemnări zilnice*, vol. 2, p. 111, 112, 114, 120, 121, 122, 123, 125, 127, 130, 132.

[6] *Însemnări zilnice*, vol. 3, p. 76.

[7] *Ibidem*, p. 216.

pe care — aşa cum aflăm din polemica sa cu Dobrogeanu-Gherea — l-a aplicat şi în analiza societăţii româneşti contemporane lui, ajungînd la concluzii defavorabile asupra viitorului mişcării socialiste din România. Lipsa de temei a acestei analize, care exprima, în primul rînd, o orientare vădit antiprogresistă în mişcarea de idei a epocii, a proiectat o lumină nefavorabilă asupra disponibilităţilor critice ale lui Maiorescu, ca şi asupra originalităţii punctelor sale de vedere. Maiorescu a fost suspectat de receptarea unilaterală a filozofiei lui H. Spencer, de înţelegerea superficială a ramificaţiilor de mare subtilitate ale ideilor filozofului englez.

Predilecţia lui Maiorescu pentru anumite părţi şi teze ale filozofiei lui Spencer, ca şi tendinţa de a analiza în lumina lor viaţa socială din România nu pot fi puse la îndoială. Ele ne indică opţiunea sa ideologică, participarea sa la viaţa culturală şi politică a ţării. Implicaţiile pe care Maiorescu le extrage din filozofia lui Spencer exprimă atitudinea sa — adesea conservatoare, opusă direcţiilor înnoitoare ale epocii sale — faţă de valorile proprii societăţii în care a trăit. Această poziţie ideologică nu constituie însă o deficienţă de cunoaştere şi nu poate fi explicată prin absenţa unei viziuni integrale asupra filozofiei lui Herbert Spencer. Se poate afirma, dimpotrivă, că interesul lui Maiorescu vizează în mod egal toate aspectele gîndirii lui Spencer. Cursul de istoria filozofiei contemporane pe care Maiorescu îl ţine între anii 1884 şi 1907 (redescoperit recent în Biblioteca Academiei de către N. Manolescu) îndreptăţeşte această afirmaţie : în cele 18 lecţii consacrate lui Spencer atenţia era îndreptată nu asupra teoriei evoluţiei, ci asupra psihologiei. Evocînd atmosfera acestor cursuri pe care le audiase ca tînăr student la facultatea de ştiinţe, P. P. Negulescu îşi amintea cu un oarecare regret că profesorul nu făcuse decît să indice ideea evoluţiei"... ca formulă cosmică generală, pentru ca apoi să treacă la geneza formelor vieţii sufleteşti după *Principiile de psihologie*". În acest curs, al cărui obiectiv era nu comentarea filozofiei lui Spencer, ci expunerea sa corectă şi detaliată, consideraţiile personale ale lui Maiorescu sînt aproape inexistente. Cu toate acestea, cursul ne dă unele indicaţii cu privire la motivele admiraţiei pe care Maiorescu o nutrea faţă de Spencer. Aceste motive privesc tocmai semnificaţia de ansamblu a filozofiei gînditorului englez, care reprezintă pentru Maiorescu una din personalităţile care au întreprins"... *legarea naturală a cercetării filozofice de rezultatele generale ale ştiinţei exacte...*" (Mn. rom., 1521, foaia 361). Maiorescu aprecia, desigur, această încercare, deoarece şi în concepţia sa progresul cunoaşterii filozofice era condiţionat de asimilarea rezultatelor ştiinţei contemporane.

Ideea evoluţiei succesive adusă de Spencer se numără, după Maiorescu, printre acele iniţiative care, alături de statistică şi de cercetările psihico-fiziologice întreprinse asupra gîndirii, au fost în stare — deşi aflate încă la început „... să ridice o parte a vălului care acoperă pînă acum misterul inteligenţei, dovedindu-se mult mai roditoare în rezultate adevărate şi demonstrabile" (Mn. rom., 1521, foaia 190). Aşadar, Maiorescu îl aprecia pe Herbert Spencer în măsura în care acesta a introdus un plus de rigoare în filozofie prin absorbirea rezultatelor ştiinţei.

Interesul însemnărilor marginale făcute direct pe paginile lucrării *Les Premiers Principes* constă în faptul că ele ne semnalează şi mai clar problematica spenceriană, de care Maiorescu se simţea cel mai aproape.

Descoperim astfel că dialogul pe care Maiorescu îl întreţine cu Spencer se duce în probleme cardinale, cum ar fi raportul dintre filozofie şi ştiinţă sau dintre ştiinţă şi religie. Ideile din *Les Premiers Principes* sînt adesea puncte de reper, pe care Maiorescu le completează şi le continuă cu propriile sale puncte de vedere. Aşa se face că, alături de definiţiile date de Spencer ştiinţei ca o cunoaştere parţial unificată şi filozofiei ca formă de cunoaştere perfect unificată, Maiorescu are grijă să consemneze autonomia filozofiei, care, după părerea sa, nu-şi pierde specificul prin asimilarea datului ştiinţific. Pentru Maiorescu, filozofia este o disciplină de sine stătătoare, distinctă, prin obiect, de investigaţiile fizice sau chimice (p. 141). De aici perspectiva critică pe care o are asupra lui Spencer, al cărui mod de a prelucra datele ştiinţei îi apare lui Maiorescu „un peu superflu et enfantin après A. Comte, Mayer, Joule et Helmholtz" (p. 210). Sesizînd interpretarea uneori cam simplistă a unor fenomene psihice, cum ar fi : postularea unei legături directe între evoluţia gîndirii şi cantitatea de fosfor din creier sau dintre activitatea excesivă a spiritului şi procentul fosfaţilor alcalini etc., Maiorescu notează în mod semnificativ în dreptul unor astfel de afirmaţii : „*vide*" (p. 230, 232, 233).

Abstracţiile fizice utilizate de Spencer nu-i apar întotdeauna lui Maiorescu suficiente pentru înţelegerea fenomenelor. Cum se poate, de pildă, explica, se întreabă Maiorescu, pe baza conceptului de forţă, concept central al filozofiei lui Spencer, „d'où vient la pluralité essentielle des phenomènes de force?" (p. 206). Deoarece persistenţa forţelor presupune unitatea, rezultă că „c'est des formes tout aussi primitives que la persistance de la force" (p. 206).

Alteori, Maiorescu observă diferite confuzii făcute de Spencer. Este cazul noţiunii de ritm, care la Spencer nu reprezintă altceva decît diversitatea mişcării.

Aceeaşi poziţie critică este prezentă şi la lectura capitolelor în care Spencer aplică teoria evoluţiei la domeniul social. Ea nu se exercită într-adevăr faţă de ideea fundamentală a lui Spencer despre viaţa socială ca o creştere progresivă a integrării, diferenţierii şi coerenţei, dar se exprimă în înclinaţia permanentă de a descoperi şi recunoaşte punctele vulnerabile ale argumentării lui Spencer. Observaţiile lui Maiorescu se referă — nu întîmplător — la numeroasele exemple de schimbări integrative date de Spencer din domeniul social, muzical sau literar, faţă de care are o poziţie diferenţiată.

O altă problemă care polarizează în jurul ei o întreagă serie de observaţii este aceea a raportului dintre ştiinţă şi religie.

Format sub influenţa criticismului kantian, Maiorescu va aprecia analiza critică pe care Spencer o face ideilor fundamentale ale ştiinţei şi religiei, exprimîndu-şi acordul deplin cu rezultatul acestei analize : principiul relativităţii cunoaşterii. Acest acord este consemnat în *Însemnări zilnice*, unde de la data de 3/15 septembrie 1882 Maiorescu scrie : „...Citit mai departe *Premiers Principes* a lui Herbert Spencer : sfîrşitul capitolului «*relativité de toute connaissance*» şi capitolul al 5-lea «*reconciliation*» sînt splendid scrise. Am fost toţi înălţaţi". Maiorescu se referă

aici numai la anumite teze și idei pe care le considera probabil integrabile în sistemul său personal de gîndire. De altfel, continuarea lecturii asupra lui Spencer, marcată prin note periodice în *Însemnări zilnice*,mărturisește o stare de spirit mai degrabă opusă entuziasmului declanșat de capitolele 2 și 5. Față de aceste însemnări care ne comunică, într-o manieră destul de vagă, impresia generală împărtășită de Maiorescu, notele marginale din *Les Premiers Principes* ne aduc informații inedite. Aceste note nu mai au caracterul unor impresii generale, cu o coloratură mai curînd afectivă, ci conțin referințe concentrate în special asupra elementelor de conținut, marcînd mai ales aspectele prin care Maiorescu se delimitează de filozoful englez.

Notele ne dezvăluie astfel un mod de a gîndi raportul dintre religie și știință întrucîtva diferit de cel al lui Spencer. Ideea fundamentală a lui Spencer este necesitatea împăcării religiei cu știința, datorită faptului că ambele ajung, în ultimă instanță, la un dat imaginar incognoscibil, recurgînd în explicarea diferitelor fenomene la agenți a căror natură este necunoscută.

Problema îi este familiară lui Maiorescu din filozofia lui Kant, Hume și Herbart, unde, după părerea sa, era chiar mai bine formulată.

Pentru Maiorescu — spre deosebire de Spencer — , religia și știința nu au aceeași funcție cognitivă. Știința conține într-adevăr un anumit coeficient de incognoscibil, dar în concepția lui Maiorescu limitele științei sînt limite istorice, și nu epistemologice. Opinia lui Maiorescu este că"... știința este progresiune și că ea ar avea posibilitatea să cunoască celelalte legi generale ..." (p. 112), respectiv legile generale pe care nu le cunoaște încă, în timp ce „... religia oprește drumul progresiunii, pretinzînd că rezolvă problemele viitorului și închide astfel mersul ascendent" (p. 16).

Transcendentul, incognoscibilul nu este pentru Maiorescu condiția primă a apariției conștiinței; dimpotrivă, realitatea are, după părerea sa, acest rol. „Ce n'est pas vrai", notează Maiorescu la pagina 81, ca o replică la ideea lui Spencer că pentru a fi conștienți trebuie să distingem existența unui „ceva care nu este" în raport cu care să delimităm apoi obiectele vizate imediat de subiect.

Atenția lui Maiorescu este captată de asemenea de probleme mai generale, cum ar fi obiectul cunoașterii și scopul ei practic. Deși ignorat de Spencer, scopul practic al cunoașterii este în viziunea lui Maiorescu o problemă la fel de importantă ca problema obiectului cunoașterii și a sensului în care noi cunoaștem acest obiect.

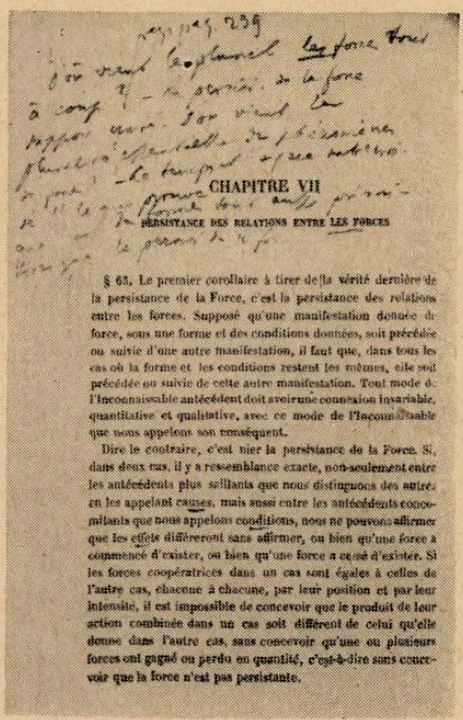
Maiorescu lasă astfel să se întrevadă, dedesubtul însemnărilor disparate și adesea telegrafice, propriul său punct de vedere asupra unor probleme filozofice de mare însemnătate. Asimilarea filozofiei lui Spencer este făcută pe baza acestor opinii, care îi servesc drept criterii în aprobarea sau respingerea tezelor filozofului englez.

Publicăm, în continuare, parte din adnotările marginale ale lui Maiorescu la lucrarea lui H. Spencer *Les Premiers Principes*.

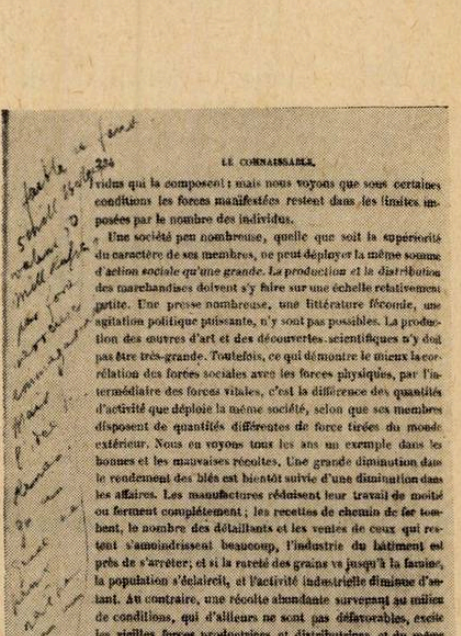
pag.	Însemnări, note	Referire la. . .
Forzaţ	Confuz, nu înţeleg nimic din vina lui, nu din a mea.	
p. 6	Vide	Cu privire la unele caracteristici atribuite de Spencer statului şi guvernului englez.
p. 16	Non, parce que autrement tout spéculateur scientifique deviendrait par là même religieux ; tandis qu'au contraire la religion arrête la marche de la progression en prétendant résoudre les questions de l'avenir et ferme ainsi la marche ascendante.	Il en résulte que, si la connaissance ne peut monopoliser la conscience, si l'esprit a toujours la possibilité de porter son attention sur ce qui dépasse la connaissance, il y aura toujours place pour la religion, puisque la religion, sous toutes ses formes, se distingue de toutes les autres croyances en ce qu'elle prend pour objet ce qui dépasse la sphère de l'expérience.
p. 20	Quelle réalité de religion ? Le sentiment religieux.	Si la Religion et la Science reposent sur la réalité, il faut qu'il y ait entre elles une harmonie fondamentale.
p. 41	mais l'Absolu/t/ n'est pas infini ?	L'absolu existe d'abord par lui même, et ensuite il devient une cause. Mais ici nous sommes arrêtés par la troisième conception, celle de l'infini. Comment l'Infini peut-il devenir ce qu'il n'était pas d'abord ?
p. 61	Voinţa lui Schopenchauer.	Il suffit de remarquer que la force telle que nous la connaissons étant une impression de notre conscience, nous ne pouvons concevoir sous la même forme la force qui réside dans la chaise, à moins de douer la chaise de conscience.
p. 81	Ce n'est pas vrai : il faut connaître *ce qu'il est*.	Pour être conscients, il faut que nous soyons conscients de quelque chose, et ce quelque chose ne peut être connu ce qu'il est qu'en étant distingué de ce qu'il n'est pas.
p. 93	Vide.	Cu privire la distincţiile lui Spencer referitoare la conştiinţa definită şi conştiinţa nedefinită, la gîndurile complete şi gîndurile incomplete sau imposibil de completat.

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 93	Cuius essentia involvit existentiam (Spinoza).	Quand nous nions que nous ayons le pouvoir de connaître l'essence de l'absolu, nous en admettons tacitement l'existence, et ce seul fait prouve que l'absolu a été présent à l'Esprit, non pas en tant que rien, mais en tant que quelque chose.
p. 95	Negaţiune pură şi negaţiune mixtă.	Pour les corrélatifs, tels que l'égal et l'inégal, il est évident que le concept négatif contient quelque chose de plus que la négation du positif ;
p. 107	Beau.	*La Religion a toujours été plus ou moins irréligieuse : elle l'est encore aujourd'hui.* En premier lieu, elle a toujours fait profession de posséder quelque connaissance de ce qui s'élève au-dessus de la connaissance et par là elle a contredit ses propres enseignements.
p. 112	Inexact, ştiinţa e progresiune, şi ar avea posibilităţi să afle celelalte legi generale.	Referitor la coeficientul de neştiinţific pe care Spencer îl atribuie ştiinţei, pe motiv că în diferite etape ale evoluţiei sale, aceasta recurge — pentru a explica diferite fenomene — la agenţi a căror natură n-o cunoaşte (principiul vital, eter mai tîrziu electricitatea, afinitatea chimică etc.).
p. 130	Trimitere la Schopenhauer, vol. 5 p. 114.	
p. 133	Pourquoi ? (Scopul practic al cunoaşterii).	Întrebarea reprezintă un adaos la două întrebări puse de Spencer : Care este obiectul cunoaşterii noastre ? În ce sens îl cunoaştem ?
p. 141.	Jamais (philosophe) comme-tel n'a inventé, encore en matière de science exacte : objets complètement différents. .f. distincts, de l'objet même des investigations chimiques, physiques etc.	A ce point de vue, la Philosophie présente deux formes distinctes dont on peut s'occuper séparément. D'une part, elle peut avoir pour objet les vérités universelles : les vérités particulières, auxquelles elle renvoie, ne servent qu'à prouver et à éclaircir ces vérités universelles. D'autre part, partant des vérités universelles comme de principes ad-

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
	Critique : s'il y a Unité réelle entre les dernières généralités, chacune doit se rapporter à l'autre et alors tout /homme/ de science doit être philosophe ou bien le /philosophe/ en hôme /homme/ de science superficiel. — L'objet de la philosophie est la logique . . .	mis, elle aborde les vérités particulières qu'elle interprète par les universelles. Dans les deux cas, nous avons affaire aux vérités universelles ; mais dans l'un elles jouent un rôle passif, et dans l'autre un rôle actif : dans l'un, ce sont les produits ; dans l'autre, les instruments de la science. Nous pouvons distinguer une philosophie générale et une philosophie spéciale.
p. 142	Vide.	Cu privire la imposibilitatea detaşării unei cunoştinţe şi a studierii ei separat de corpul de cunoştinţe din care face parte.
p. 154	Pas.	Ce qui les distingue, la vive de la faible, c'est que la vive est indépendante et la faible dépendante.
p. 170	Vide.	Premièrement nous avons conscience d'une manière indéfinie d'une réalité absolue supérieure aux relations, qui est produite par la persistance absolue en nous de quelque chose qui survit à tous les changements de relation.
p. 202	Vide.	Ainsi, tout inopinément, nous arrivons encore a cette vérité dernière où la Religion et la Science s'unissent. En examinant les données qu'implique une théorie rationnelle des phénomènes, nous trouvons qu'elles peuvent toutes se ramener à la donnée sans laquelle la conscience est impossible : l'existence permanente d'un Inconnaissable comme corrélatif nécessaire du Connaissable.
p. 204	Idéalisme alors !	Nous voyons donc que, de toutes façons, nous sommes obligés de reconnaître le fait qu'il y a une vérité donnée dans notre constitution mentale.

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 206	D'où vient le pluriel *les forces* tout à coup ? (vezi pag. 239) — la persistance de la force suppose unité. D'où vient la pluralité essentielle des phenomènes de force ? Le temps est l'espace entrecroisé ! ! Ce qui prouve que c'est des formes tout aussi primitives que la persistance de la force.	 CHAPITRE VII PERSISTANCE DES RELATIONS ENTRE LES FORCES § 63. Le premier corollaire à tirer de la vérité dernière de la persistance de la Force, c'est la persistance des relations entre les forces. Supposé qu'une manifestation donnée de force, sous une forme et des conditions données, soit précédée ou suivie d'une autre manifestation, il faut que, dans tous les cas où la forme et les conditions restent les mêmes, elle soit précédée ou suivie de cette autre manifestation. Tout mode de l'inconnaissable antécédent doit avoir une connexion invariable, quantitative et qualitative, avec ce mode de l'inconnaissable que nous appelons son conséquent. Dire le contraire, c'est nier la persistance de la Force. Si, dans deux cas, il y a ressemblance exacte, non-seulement entre les antécédents plus saillants que nous distinguons des autres en les appelant causes, mais aussi entre les antécédents concomitants que nous appelons conditions, nous ne pouvons affirmer que les effets différeront sans affirmer, ou bien qu'une force a commencé d'exister, ou bien qu'une force a cessé d'exister. Si les forces coopératrices dans un cas sont égales à celles de l'autre cas, chacune à chacune, par leur position et par leur intensité, il est impossible de concevoir que le produit de leur action combinée dans un cas soit différent de celui qu'elle donne dans l'autre cas, sans concevoir qu'une ou plusieurs forces ont gagné ou perdu en quantité, c'est-à-dire sans concevoir que la force n'est pas persistante.
p. 210	Un peu superflu et enfantin, après Aug. Comte, Mayer, Joule et Helmholtz.	
p. 215	Vide.	Cu privire la consideraţiile lui H. Spencer că fiecare forţă se poate transforma direct sau indirect în altele.
p.216–217	Coment /Comment/ progressif ? Dans le temps ?	Les changements et les transformations des forces qui les accompagnent suivent partout un mouvement *progressif*, depuis celui des étoiles jusqu'au courant de nos idées ;
p. 230	Vide.	. . . il y a dans le cerveau du phosphore dont la proportion est au minimum dans l'enfance, la vieillesse et l'idiotie, et au maximum à la fleur de la vie.

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 232	Vide.	Une excitation nerveuse anormale amène des effets analogues.
p. 233	Vide.	Si la loi générale de la transformation et de l'équivalence règne sur les forces que nous appelons vitales et mentales, elle doit aussi régner sur celles que nous appelons sociales.
p. 234	Faible et faux. 5 mill. Belges valent 50 mill. Russes par force nerveuse emmagasinée. Mais l'idée de Renan qu'un génie ne peut naître dans un petit peuple?	Forţele sociale şi vitale variază o dată cu populaţia. Forţele manifestate de societate rămîn în limitele impuse de numărul de indivizi.
p. 238	Toute la valeur pratique est là.	
p. 239	Objection fondamentale kantienne; L'abstrait ne peut pas contenir plus que les concrets dont il est tiré. Si les idées ne sont que le résultat des sensations, elles ne pourraient pas contenir „l'inconnaissable" ou la *contradiction comprise* d'un commencement sans fin ou d'une disensibilité infinie de la matière. Cette contradiction doit donc avoir une autre source que l'expérience, *l'apriori* du temps et de l'espace. Faible, superficiel, mal introduit. Ou trop, ou trop peu.	

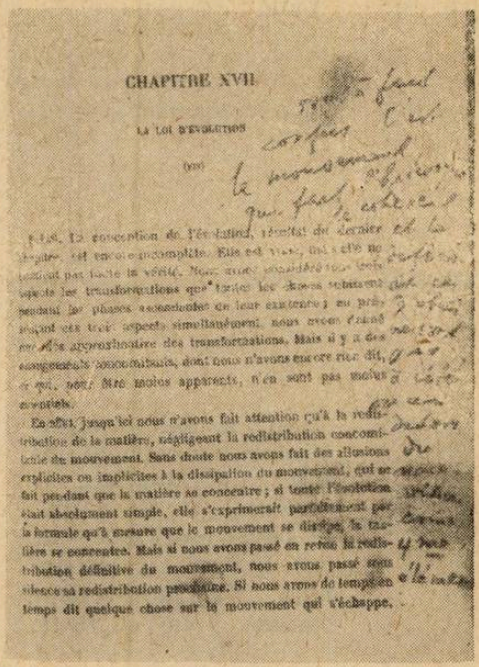


234 LE CONNAISSABLE.

vidus qui la composent; mais nous voyons que sous certaines conditions les forces manifestées restent dans les limites imposées par le nombre des individus.

Une société peu nombreuse, quelle que soit la supériorité du caractère de ses membres, ne peut déployer la même somme d'action sociale qu'une grande. La production et la distribution des marchandises doivent s'y faire sur une échelle relativement petite. Une presse nombreuse, une littérature féconde, une agitation politique puissante, n'y sont pas possibles. La production des œuvres d'art et des découvertes scientifiques n'y doit pas être très-grande. Toutefois, ce qui démontre le mieux la corrélation des forces sociales avec les forces physiques, par l'intermédiaire des forces vitales, c'est la différence des quantités d'activité que déploie la même société, selon que ses membres disposent de quantités différentes de force tirées du monde extérieur. Nous en voyons tous les ans un exemple dans les bonnes et les mauvaises récoltes. Une grande diminution dans le rendement des blés est bientôt suivie d'une diminution dans les affaires. Les manufactures réduisent leur travail de moitié ou ferment complétement; les recettes de chemin de fer tombent, le nombre des détaillants et les ventes de ceux qui restent s'amoindrissent beaucoup, l'industrie du bâtiment est près de s'arrêter; et si la rareté des grains va jusqu'à la famine, la population s'éclaircit, et l'activité industrielle diminue d'autant. Au contraire, une récolte abondante survenant au milieu de conditions, qui d'ailleurs ne sont pas défavorables, excite les vieilles forces productrices et distributrices, et du même coup en crée de nouvelles. Le surplus de l'énergie sociale trouve un débouché dans de nouvelles entreprises. Les capitaux en quête de placements mettent en valeur des inventions jusqu'alors abandonnées et inutiles. Le travail s'emploie à ouvrir de nouvelles voies de communication. De nouveaux encouragements viennent stimuler les producteurs des objets de luxe et des œuvres d'art. Il se fait plus de mariages, et la population s'accroît dans une plus grande proportion. L'orga-

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 268	Mauvais : confusion du mot /rythme/, qui veut dire ici simplement diversité des mouvements. Superficiel; vague.	Cu privire la paragraful „Rhythme du mouvement".
p. 273	Non, l'inégalité ou irrégularité du mouvement.	Pour les mouvements très-compliqués, et surtout pour ceux des agrégats dont les unités sont partiellement indépendantes, on ne peut plus tracer une courbe régulière ;
p. 273	Alors, pas /rythme/.	Un ritm cu adevărat rectiliniu nu se poate produce decît atunci cînd forţele opuse sînt exact pe aceeaşi linie, şi posibilităţile contracoincidenţe sînt infinit de mari.
p. 273	Donc, jamais de rythme.	Pentru mişcări foarte complicate nu se poate trasa o curbă regulată.
p. 274	Il y a vraiment un rythme ici. Mais d'où vient la regularité dans cette inégalité de mouvement ?	L'arrangement spiral, et général dans les nébuleuses diffuses, c'est-à-dire l'arrangement même que doit prendre la matière qui se meut vers un centre de gravité à travers un milieu résistant, nous montre l'établissement progressif de la révolution, et, par conséquent, du rhythme dans les régions lointaines que les nébuleuses occupent.
p. 301	Pour le corps vivant quand il meurt ?	Les parties constituantes ne peuvent s'agréger sans perdre de leur mouvement relatif ; et elles ne peuvent se séparer sans reçevoir plus de mouvement relatif.
p. 320	Intéressant ! N.B.	Cu privire la unele consideraţii făcute de Spencer despre unele probleme de chimie nerezolvate încă de ştiinţa contemporană.

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 327	Clarifică ex. date de Spencer din diferite domenii pentru demonstrarea evoluţiei.	
p. 338	Mais l'idée de nationalités que désintègre aujourd'hui ce que la religion avait intégré il y a 300 ans? Sau poate telegraf, căi de comunicaţie, comerţul mai frecvent tot dă o mai mare conexitate?	Maiorescu completează exemplele de schimbări integrative constatate de Spencer la nivelul organismelor sociale cu toate exemplele din care se constată existenţa fenomenului de desintegrare.
p. 341	Vide, faible.	Chez les races incivilisées, les noms polysyllabiques employés pour désigner des objects qui ne sont pas rares, ainsi que le sens descriptif des noms propres, nous apprennent que les mots usités pour les choses les moins familières sont formés de la combinaison des mots usités pour les choses les plus familières.
p. 348	Muzica italiană cu melodii separate şi muzica lui Wagner, operă unificată.	Dans la musique, l'intégration progressive a un plus grand nombre de manières de s'opérer.

pag.	Însemnări, note	Referire la . . .
p. 348	Vide.	Se referă la exemple de integrare progresivă pe care Spencer le ia din domeniul literaturii.
p. 371	Au contraire.	Cu privire la constatarea lui Spencer despre superioritatea limbii engleze ca datorîndu-se faptului că a dus mai departe decît toate celelalte limbi, subdiviziunea funcţiilor.
p. 387	Vide.	La désaffection qui sert de point de départ à l'explosion d'un mouvement politique, implique, un relâchement des liens de la hiérarchie sociale.
p. 407	Tout à fait confus. C'est le mouvement qui fait l'hétérogène, le cohérent et le défini, et ces 3 états ne sont pas à côté ou en dehors du mouvement comme 4-me élément.	Observaţii notate la începutul capitolului „La loi d'évolution".
p. 459	Vide.	Cu privire la consideraţiile lui Spencer că toate formele de omogenitate trebuie să cadă infailibil în eterogenitate.
p. 460	Confus, confus, confus ou bien alors une banalité vide de tout progrès d'inteligence.	L'absolument homogène doit perdre son équilibre, et le relativement homogène doit tomber à l'état d'un relativement moins homogène. Ce qui est vrai d'une masse totale, est vrai des parties en lesquelles elle se divise. L'uniformité de ces parties doit aussi inévitablement se perdre dans la multiformité que celle du tout primitif, et cela par les mêmes raisons. Nous voyons donc que les changements continus qui caractérisent l'évolution, en tant qu'ils sont constitués par le passage de l'homogène à l'hétérogène, et du moins hétérogène au plus hétérogène sont les conséquences nécessaires de la persistance de la force.

CRONICA IDEILOR

VIZUAL ȘI AUDITIV ÎN CULTURĂ

DE

HENRI WALD

Ceea ce urmează nu este decît reeditarea științifică a străvechii porunci ! „să nu-ți faci ție chip cioplit", adresată de data aceasta contemporanilor, care au început din nou să se închine văzului în dauna auzului. Senzațiile olfactive, gustative, tactile sînt mult prea legate de funcțiile biologice ale organismului ca să poată permite omului desprinderea de natură și pornirea pe miraculosul drum al culturii. Văzul însă *este* în stare să treacă de la privirea corpurilor la urmărirea culorilor și apoi la sesizarea doar a figurilor, pregătind, astfel, procesul de abstractizare și generalizare, fără de care istoria culturii nu poate să înceapă. Culorile participă în mai mică măsură decît figurile la făurirea noțiunii. În procesul de formare a noțiunilor, memoria uită mai întîi corpurile, apoi culorile și doar în ultimul moment figurile. Fiind o abstracție, adică ce a rămas în conștiință după ce memoria a uitat concretul, noțiunea reflectă numai proprietăți generale și iterative. Dar, spre deosebire de lucrurile prin care se individualizează proprietățile generale și iterative, noțiunile nu sînt reale, ci numai intenționale. Ele nu sînt lucruri, ci idei ; ele nu se află în spațiu, ci doar în timp. De aceea numai prin *vorbire* se poate produce saltul cunoașterii de la oglindirea figurilor la constituirea noțiunilor.

1. VORBIREA ȘI GÎNDIREA

Vorbirea, desfășurîndu-se în *imediata apropiere* a conștiinței, este, dintre instrumentele făurite de om, mijlocul cel mai puțin corporal, substanțial, real, material sau spațial. Ea are o existență aproape pur temporală. Parcă nici n-ar face parte din lumea exterioară, ci doar din cea interioară. Substanța fonică a vorbirii este, fără îndoială, cea mai „spirituală" materie. Cu atît mai spirituală apare vorbirea în monologul interior, cînd, păstrînd tăcerea, renunță și la substanța fonică și se confundă

Rev. de filoz., **16**, *11*, p. 1383–1391, București, 1969

cu însăşi conştiinţa. Aşa se explică de ce s-a examinat mult mai puţin şi mult mai tîrziu vorbirea decît conştiinţa. Dar tot aşa se explică şi de ce vorbirea este principalul instrument al construirii ideilor.

În realitate, ca toate celelalte produse ale culturii, vorbirea nu este nici ea „naturală", dar este, fără îndoială, *materială*, fie şi numai sub forma unor descărcări electrice ale sistemului nervos. Este adevărat că natura nu i-a oferit omului organe gata preparate pentru actul vorbirii. Pentru a vorbi, omul a fost nevoit să folosească organe menite să îndeplinească alte funcţii ale organismului. Gura, limba, laringele, coardele vocale s-au format pentru *a asimila* natura, şi nicidecum pentru a o *contrazice*. Se poate vorbi despre om numai din momentul în care antropoidul a început să nu se mai supună naturii, ci să i se opună, utilizînd *elemente* ale naturii pentru a transforma *întreaga* natură. În natură, urechea umană n-a întîlnit decît zgomote, sunete şi strigăte. Vorbele le-a inventat omul din clipa în care a izbutit să înalţe semnalul vocal la nivelul superior al semnificantului verbal. În vreme ce semnalul vocal — strigătul — stîrneşte o reacţie nemijlocită de apărare sau de atac, semnificantul verbal determină o atitudine pozitivă sau negativă prin mijlocirea unei semnificaţii. Folosind acelaşi fel de vorbe ori de cîte ori se refereau la lucruri de acelaşi fel, oamenii au ajuns să reţină însuşirile generale ale lucrurilor, iar semnificaţia a ajuns noţiune. Prin vorbe, conştiinţa îşi re-prezintă proprietăţile generale ale unor lucruri absente. Viitorul — momentul cel mai uman al timpului — nu e vizibil, ci doar „discutabil". Viitorul nu poate fi „arătat" decît prin vorbe.

Împreună cu unealta, auzirea propriei sale vorbiri i-a creat omului viaţa sa interioară şi l-a învăţat să deosebească subiectul de obiect, fenomenul de esenţă, precum şi prezentul de trecut şi viitor. Omul pătrunde pînă la esenţa lucrurilor prin auzirea propriei sale voci. Cunoaşterea lumii este un proces în primul rînd sonor. Omul cunoaşte lumea şi începe să se cunoască pe sine însuşi ascultîndu-şi vocea. Jacques Derrida observă cu subtilitate că omul nu poate cunoaşte realitatea altfel decît prin interiorizarea *fenomenului* — adică a ceea ce apare —, sub forma *akumenului* — adică a ceea ce se aude [1]. Ceea ce a permis omului să dobîndească, încetul cu încetul, un limbaj a fost, înainte de toate, capacitatea sa de a înlocui un fenomen printr-un semn vocal şi deci auditiv. În vreme ce văzul participă în primul rînd la operaţiile practice, auzul participă mai ales la cele teoretice.

În structura limbajului, vorbirea se află faţă de gîndire în aceeaşi poziţie în care se află fenomenul faţă de esenţă în structura realităţii. *Izomorfismul* dintre structura limbajului şi cea a realităţii este acela care face posibilă cunoaşterea. Ca şi fenomenul, sunetele vorbirii sînt sensibile şi individuale; ca şi esenţa, formele gîndirii sînt inteligibile şi generale.

Auzul este cel mai uman simţ al omului. Văzul i-a fost de la început subordonat. Semnificantul fundamental este vorbirea. Psihopatologia umană se ocupă de afazici, nu de orbi. Faptele devin „grăitoare" numai din clipa în care întruchipează înţelesurile unor vorbe. Urmele şi umbrele

[1] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.

devin „scriere" numai dacă omul le priveşte ca pe nişte însemnări ale vorbirii. Desenele rupestre şi pictografia au fost mai puţin o *descriere* a obiectului şi mai mult o *transcriere* a unor vorbe care exprimau atitudinea subiectului faţă de obiect. În ciuda aparenţei, cele mai vechi picturi nu sînt tablouri care reprezintă animale sau scene de vînătoare, ci însemnările grafice ale unui context oral iremediabil pierdut. Grafismul nu începe prin reprezentarea naivă a realităţii, ci prin simbolizarea vorbirii.

Deoarece înţelegerea a tot ceea ce se vede şi se aude trebuie neapărat să treacă prin noţiunile formate şi păstrate de vorbire, urechea umană este mai sensibilă la vorbe decît la celelalte sunete, iar ochiul uman mai mult „ascultă" decît „vede". Un cal nu poate să vadă un „stop", ci se opreşte în faţa unui obiect roşu pe care noi îl numim „stop". Numai omul ştie că are de-a face cu un stop, pentru că numai el este capabil să-şi spună că este vorba despre un stop. De aceea privirea omului este mult mai pătrunzătoare decît a oricărei alte fiinţe.

Comentatorilor pripiţi ai ciberneticii şi structuralismului, care profetizează dispariţia gîndirii şi a omului, trebuie să li se atragă atenţia că maşina e scriere, nu vorbire. Ea nu vorbeşte, ci emite sunete care înseamnă vorbire numai pentru o conştiinţă umană. Ea nu poate decît să materializeze şi să spaţializeze semnificantul; idealitatea temporală a semnificatului este pur umană. Maşina, ca atare, este inexpresivă. Ea devine expresivă numai în măsura în care înregistrează exprimarea vorbirii omeneşti.

Încă din primele momente ale existenţei sale, omul a simţit nevoia să-şi sprijine vorbirea pe figurile aflate în pragul cuvintelor, să-şi consolideze unidimensionalitatea temporală a vorbirii cu ajutorul tridimensionalităţii spaţiale a scrierii. Pentru conştiinţă, primejdia se iveşte din clipa în care începe să se acorde mai multă importanţă văzului decît auzului, să se respecte mai mult litera decît spiritul, mai mult prezentul decît viitorul. Atunci începe tirania semnului asupra sensului şi lupta firească împotriva idolatrizării semnului, mai ales în condiţiile unor relaţii sociale care menţin omul în afara conştiinţei sale. Vizualul idolatrizează, dar, în cele din urmă, desacralizează. Profeţii *Bibliei* şi-au dat seama de primejdia pe care o reprezintă vizualul pentru conştiinţa religioasă. Vizualul a fost totdeauna mijlocul de căpetenie folosit de diversele tiranii ale istoriei pentru a paraliza conştiinţele: fastul, paradele etc. Remediul: lectura individuală, meditaţia solitară, convorbirea intimă, discuţia publică, care să contracareze înclinaţia semnificantului vizual de a anula distanţa dintre el şi semnificat prin degradarea ideilor în imagini. Cultura nu poate exista decît prin tensiunea pe care o realizează distanţa dintre semnificantul verbalo-vizual şi semnificatul intelectual.

2. GÎNDIREA ŞI TIMPUL

Într-un moment în care tendinţele tehnocratice ale societăţii industriale din zilele noastre ameninţă să reducă activitatea oamenilor la prezent, la consumaţie, la spaţiu, la concret, la vizual — prin cele mai moderne mijloace de convertire a ideilor în imagini — este necesar să se

sublinieze importanța, în viața omului, a viitorului, a creației, a timpului, a abstracției, a auditivului.

Omul este singura ființă care se află *în luptă* cu timpul. Celelalte ființe se află doar *în timp*. Fiind singura ființă care știe că e pieritoare, omul este și singura ființă care luptă pentru eternitate.

Mai mult lupta cu timpul decît cu spațiul caracterizează ceea ce este cel mai omenesc în om. Munca înseamnă realizarea proiectelor, transformarea viitorului în prezent, spațializarea timpului.

Oamenii au ajuns însă tîrziu la ideea de timp. Spațiul se află mai la îndemînă și asupra lui se exercită mai întîi intervenția oamenilor în mersul lucrurilor. Jean Piaget observă că „timpul nici nu se vede și nici nu se percepe vreodată, ca atare, deoarece, contrar spațiului sau vitezei, el nu cade sub simțuri". Înțelegerea timpului presupune atingerea de către mintea umană a unui înalt grad de abstractizare. Este necesară cucerirea unei distanțe critice față de prezent pentru a ajunge la ideea de timp. Timpul nu poate fi înțeles fără amintirea trecutului și anticiparea viitorului. A urmări timpul numai după cursul ireversibil al evenimentelor nu înseamnă a-l înțelege, ci doar a-l trăi, fără a deveni conștient de el. A-l cunoaște înseamnă, dimpotrivă, a-l sui și a-l coborî mereu, depășind fără încetare mersul real al evenimentelor, cu ajutorul vorbirii, prin ascultarea propriei voci.

Este, fără îndoială, adevărat că afectivitatea contribuie substanțial la formarea ideii de timp. Dar aceasta nu înseamnă că trecutul este conservat doar în nostalgii, iar viitorul este anticipat doar de speranțe. Văzînd în timp o „exterioritate vătămătoare", pe care „ființa noastră o suportă, dar dorința noastră o refuză", unii cred că „ceea ce scoate la iveală faptul că trecutul este într-adevăr trecut nu e memoria, ci regretul; iar ceea ce dezvăluie că timpul ce va să vină încă nu a venit nu este anticipația, ci așteptarea". Alții ajung chiar la concluzia că „timpul provoacă o repulsie, care merge de la neplăcere pînă la spaimă".

Este incontestabil că timpul, și mai ales viitorul, a constituit întotdeauna un prilej de neliniște, de îngrijorare și chiar de teamă. O maximă intensitate capătă reacțiile afective față de negativitatea timpului în momentele revoluționare ale istoriei. Cei ce nu se pot dezlipi de trecut văd în viitor un jefuitor al prezentului, iar cei ce vor să înainteze văd în viitor posibilitatea marilor creații.

În această uriașă luptă cu devenirea, oamenii izbutesc, în cele din urmă, să domesticească timpul, spațializînd trecutul în monumente, desene, picturi, fotografii, filme și anticipînd viitorul cu ajutorul abstracțiilor. În vreme ce spațiul nu poate păstra decît urmele trecutului, abstracțiile pot cristaliza anticiparea celui mai îndepărtat viitor. Făurind abstracțiile, oamenii reușesc să-și depășească prezentul și instabilitatea sensibilității lor și să se înalțe pînă la culmea calmă și statornică a conceptelor și a teoriilor.

Conceptul nu este o „fugă din timp", determinată de „conștiința fundamental nefericită, care caută în abstract și în general depășirea a ceea ce se află aici, acum și încarnat", ci o „distanțare critică" față de prezent, alimentată de faptul că oamenii nu se mulțumesc niciodată cu succesele deja obținute și luptă mai departe.

Conceptele cele mai abstracte sînt u-topice şi u-cronice nu pentru că vizează o transcendenţă care s-ar afla dincolo de spaţiu şi timp, ci pentru că reflectă universalitatea, care nu e aspaţialitate, ci ubicuitate, pentru că reflectă eternitatea, care nu e atemporalitate, ci extremă repetabilitate a celor mai esenţiale proprietăţi ale lucrurilor.

Abstracţia începe cu descoperirea asemănărilor dintre lucrurile răspîndite în spaţiu, dar se desăvîrşeşte prin dezvăluirea invarianţei în timp a proprietăţilor lor esenţiale. Dacă *timpul* este o condiţie a formării abstracţiilor, *ideea de timp* este una din abstracţiile supreme ale minţii omeneşti. Abstracţia este cea mai mare izbîndă a omului împotriva vremelniciei.

În lupta lui pentru nemurire, omul a inventat unealta pentru a perpetua gesturile, a inventat vorba pentru a fixa cunoaşterea în cunoştinţe transmisibile, a inventat scrisul pentru a prelungi viaţa vorbelor şi a construit abstracţia pentru a se apropia de eternitate.

Multe milenii au trebuit să treacă pînă cînd mintea umană a reuşit să desprindă dimensiunea timpului din structura spaţiotemporală a realităţii. Mai există şi astăzi limbi în care timpul este desemnat de cuvinte care se referă la spaţiu. De pildă, anumite triburi californiene spun: „Lumea a trecut" sau „Pămîntul a trecut", vrînd să spună că „s-a scurs un an". Multe limbi nu au încă o formă gramaticală specifică pentru exprimarea viitorului. Viitorul este cea mai recentă achiziţie a minţii omeneşti. El se formează în majoritatea cazurilor prin specializarea anumitor auxiliare şi mai ales a verbului „a voi". Chiar şi într-o limbă evoluată, cum este cea japoneză, viitorul continuă să fie exprimat printr-o formă potenţială. Care sînt timpurile pe care le cunoaşte japoneza? Mai întîi trecutul, care nu e încă subdivizat în alte specii. Viitorul, ca atare, lipseşte. Există o formă potenţială care este folosită în loc de viitor, dar care nu înseamnă acelaşi grad de inevitabilitate pe care îl are viitorul în limbile indo-europene.

Asimetria lingvistică dintre trecut şi viitor — existenţa mai multor forme de trecut decît de viitor —, care ajunge în unele limbi pînă la lipsa totală a viitorului, este determinată tot de faptul că, în vreme ce trecutul este, într-o măsură mai mare sau mai mică, spaţializat şi deci *vizibil*, viitorul e pur temporal şi doar mai mult sau mai puţin *predictibil*.

Spaţiul ajută atît *înţelegerea* timpului, cît şi *realizarea* lui. Realitatea este o structură spaţio-temporală. Capacitatea oamenilor de a abstractiza şi deci de a-şi spori dominaţia asupra mediului nu se poate dezvolta temeinic şi eficient decît prin respectarea unităţii dialectice dintre spaţiu şi timp, dintre vizual şi auditiv.

3. PRODUCŢIA ŞI CREAŢIA

Într-o societate în care hiperindustrializarea restrînge viaţa interioară a oamenilor în favoarea celei exterioare şi amplifică determinismul social în paguba libertăţii individuale apare şi primejdia, deosebit de gravă, a creşterii producţiei în dauna creaţiei, a hipertrofierii vizualului în detrimentul auditivului.

Dezvoltarea vertiginoasă a tehnicii tinde să reducă semnificaţiile spirituale la semnale fizice, timpul la spaţiu şi istoria nici măcar la evoluţie, ci doar la o simplă succesiune. Invadarea întregii culturi cu imagini înlesneşte producţia socială, dar stinghereşte creaţia individuală. Ilustrarea textelor, ecranizarea literaturii, înlocuirea lecturii cu spectacolul şi a explicaţiei cu descripţia sporesc importanţa văzului în detrimentul auzului şi ameninţă, în mod alarmant, capacitatea de creaţie a omului. Comunicarea prin imagini împiedică dezvoltarea gîndirii abstracte, stinghereşte generalizarea conceptelor, frînează descoperirea esenţialului. Reţinînd gîndirea în preajma lucrurilor, imaginile anulează distanţa critică dintre om şi natură, suspendă puterea omului asupra naturii şi reduce, astfel, omul la dimensiunea lui naturală, de fiinţă care se adaptează mediului înconjurător.

Omul este însă singura fiinţă creatoare, deoarece este singura fiinţă care a izbutit să-şi folosească gura nu numai pentru a consuma natura, ci şi pentru *a comunica* idei, depăşind, astfel, *vederea* prezentului cu ajutorul *vorbirii* despre viitor. În vreme ce prezentul este vizibil, viitorul nu este decît prevestibil. Nu există creaţie fără depăşirea prezentului şi anticiparea viitorului. Creaţie înseamnă *fandare* în viitor pe baza descoperirii unor proprietăţi şi raporturi necunoscute mai înainte. Însă nici o descoperire cu adevărat nouă nu poate fi făcută fără inventarea unor noi forme de cunoaştere. Creaţia este, în acelaşi timp, descoperire şi invenţie, reflectare şi construcţie, cunoaştere şi elaborare. Prin creaţie, omul încetează să mai fie o simplă prelungire a naturii şi începe să i se adauge.

Ca *descoperire*, creaţia este posibilă datorită *unităţii* dintre om şi natură, dar ca *invenţie*, ea e declanşată din pricina *opoziţiei* dintre om şi natură. Adaptîndu-se la natură, animalele nu creează. Încercînd să adapteze natura la el, omul este silit să construiască unealta şi vorbirea, să domesticească materia cu ajutorul spiritului, să se opună ruinării naturale prin creaţiile sale culturale.

Prin originea şi esenţa ei, creaţia este un act de împotrivire. Creînd, omul refuză să se oprească la ceea ce *se* ştie şi la ceea ce *s-a* făcut. Creaţia este cea mai înaltă formă de manifestare a neîmpăcării omului cu mediul. Producţia este demersul practic al acestei neîmpăcări. Creaţia face posibilă producţia, iar producţia realizează creaţia. Firește, orice producţie presupune un act iniţial de creaţie şi orice creaţie presupune un act minim de producţie, însă producţia se poate desfăşura multă vreme fără intervenţia creatoare a omului, iar creaţia se poate desfăşura fără să fie imediat urmată de producţie. Trecerea treptată a muncilor fizice pe seama maşinilor permite omului să fie din ce în ce mai puţin ocupat cu producţia şi din ce în ce mai liber pentru creaţie. Necesară, la origine, eliberării omului de sub dominaţia forţelor spontane ale *naturii*, creaţia devine astăzi şi mai necesară omului, dar eliberării sale de sub dominaţia forţelor spontane ale *societăţii*. Pe măsură ce devine mai mult consumator decît producător, omul contemporan este din ce în ce mai ameninţat să-şi piardă puterea de creaţie din pricina standardizării, a dezindividualizării, a dizolvării personalităţii în anonimatul social. Însă o societate fără individualităţi creatoare încetează să mai fie cultură şi redevine natură, expusă ruinării, ca tot ce aparţine naturii. Individualităţile se formează

în viaţa socială, iar viaţa socială se menţine prin creaţia individualităţilor. În vreme ce producţia devine din ce în ce mai socială, creaţia nu poate fi decît individuală. Un colectiv de creaţie este totdeauna o asociaţie de individualităţi. O creaţie colectivă este o sinteză a creaţiilor individuale. O maşină poate fi terminată mai repede şi mai bine de o echipă de lucrători decît de unul singur, dar miracolul creaţiei nu se poate ivi în cîmpul social care se află „între" oameni, ci doar în mintea individuală a unuia singur. În vreme ce, în producţie, colaborarea se desfăşoară *în timpul* fabricării produsului, în creaţie, colaborarea este posibilă abia *după* obţinerea unor prime rezultate. Creaţia devine un bun social numai după ce s-a născut într-o conştiinţă individuală. Individualitatea creatoare este produsul suprem al dezvoltării sociale.

Maşinile pot şi ele să producă şi chiar, eventual, să se reproducă. Însă numai omul poate crea, deoarece numai el poate să se mire, să se întrebe, să protesteze şi să inventeze. Maşinile funcţionează aşa cum le-a creat omul. Maşina este un instrument de execuţie, şi nicidecum un for de discuţie. O maşină nu poate recepţiona sau emite decît semnele distincte ale unor idei perfect clare. Numai în conştiinţa individuală a unui om se poate desfăşura trecerea de la confuz la clar, de la stări sufleteşti la gînduri, de la nelinişte la idei. Creaţia nu este posibilă fără aversiunile, aspiraţiile şi fanteziile unor conştiinţe individuale. Originalitatea unei maşini nu este a maşinii, ci a creatorului ei.

Operaţiile pe care le pot efectua şi maşinile nu sînt operaţii specific omeneşti. Specific omeneşti sînt numai operaţiile care nu se pot desfăşura decît în intimitatea conştiinţelor individuale : *transformarea prin vorbire a senzaţiilor şi a emoţiilor în idei.* Scăpată de sub îndrumarea creatoare a omului, producţia se dezumanizează şi devine dezumanizantă.

De oameni depinde totuşi alunecarea societăţii contemporane spre catastrofă sau îndreptarea ei spre o epocă în care maşinile vor prelua toate operaţiile „inumane" ale omului, lăsînd omului întreaga libertate de creaţie.

4. MIJLOACELE AUDIO-VIZUALE

Întîlnirea cu diferite mentalităţi ale unor popoare îndepărtate, făurirea unor antiteorii, ca geometriile neeuclidiene şi logicile nearistotelice, descoperirea rolului decisiv pe care îl are limbajul în formarea ideilor au dus la părerea din ce în ce mai răspîndită că, dacă Aristotel ar fi vorbit limba malgaşă, cultura europeană ar fi fost lipsită de logica apofantică. Teoria reflectării este astfel abandonată şi limbajul este redus la un sistem de semne cu ajutorul cărora oamenii îşi reglează spontan schimbările lor cu mediul natural şi social. În spiritul exagerării structuraliste a formei în dauna conţinutului, gînditorul canadian Marshall Mc Luhan îşi întemeiază concepţia sa despre massmedia pe principiul că mesajul este medium-ul însuşi. În cartea sa [2], mass-media nu sînt mijloacele culturii de masă, ci mijloacele de masă ale culturii, deoarece vorbirea, cinematograful,

[2] Marshall Mc Luhan, *Pour comprendre les média*, Montréal, Ed. H.M.H., 1968. 390 p.

radioul, televiziunea etc. nu vehiculează o cultură de masă, ci răspîndesc în masă cultura unei epoci. Numai că, după Mc Luhan, cultura nu este un anumit „conținut" pe care mass-media îl transportă, ci este un anumit medium. Pentru el, cultura nu este natura transformată într-un semnificant care semnifică semnificații din ce în ce mai adînci, ci o prelungire tehnică a unora sau altora dintre simțurile sau funcțiile organismului uman. Mc Luhan susține că „mesajul este mediumul pentru că mediumul este acela care formează modul și determină scara activității și relațiilor umane. Conținuturile sau uzajele diverselor media sînt diferite și fără efect asupra naturii relațiilor umane"[3]. Astfel, cultura constă mai de grabă în „cum" se comunică informația decît în „ce" informație se comunică. „Orice formă de transport nu numai că transportă, dar și traduce și transformă expeditorul, mesajul și destinatarul. Folosirea oricărui medium sau prelungire a omului modifică modelele de interdependență dintre oameni, precum și raporturile dintre simțurile noastre"[4].

Fascinați de strălucirea vremelnică a știrilor, oamenilor le scapă din vedere rolul hotărîtor al mijloacelor de comunicare în constituirea culturilor. Atent la ce i se transmite, omul nu mai este atent la influența pe care o exercită asupra lui *modul* în care i se transmite. „Efectul mediumului este puternic și intens pentru că i se dă un alt medium drept «conținut»... «Conținutul» scrierii sau imprimeriei este vorbirea; or, cititorul aproape că nu dă atenție imprimatului sau vorbirii"[5]. Arta, la rîndul ei este informativă nu prin ceea ce comunică, ci prin modul în care o face. „În domeniul artei — scrie el — ceea ce contează mai presus de orice este combinarea senzorială particulară mediului folosit. Conținutul programat aparent nu este decît momeala adormitoare necesară pentru ca forma structurală să treacă de barierele atenției conștiente"[6]. Sub influența structuralismului, Mc Luhan este și el de părere că nu oamenii se folosesc de anumite mijloace de comunicare, ci anumite mijloace de comunicare se folosesc de oameni. „Pielea roșie este servomotorul propriului său canoë, un cow-boy al calului său și un administrator al agendei sale"[7]. Nu mijloacele de comunicare se află sub controlul oamenilor, ci oamenii se află sub controlul mijloacelor de comunicare. „Omul devine, s-ar putea spune, organul sexual al mașinii, ca albina în raport cu lumea vegetală, permițîndu-i acesteia să se fecundeze și să capete neîncetat forme noi"[8].

În concepția lui Mc Luhan, istoria omenirii cunoaște trei tipuri fundamentale de cultură: orală, vizuală și, în sfîrșit, oralo-vizuală. Prima este mitică, a doua este științifică, iar a treia redevine mitică; prima este globală, a doua este analitică, iar a treia din nou globală; prima este tribală, a doua este națională, iar a treia este mondială.

Cultura tribală, globală, mitică și orală se caracterizează prin faptul că principalul ei mijloc de comunicare este *vorbirea*; cultura națională,

[3] *Ibidem*, p. 25.
[4] *Ibidem*, p. 110—111.
[5] *Ibidem*, p. 34.
[6] *Ibidem*, p. 266.
[7] *Ibidem*, p. 64.
[8] *Ibidem*, p. 65.

analitică, ştiinţifică şi vizuală este caracterizată de faptul că principalul ei mijloc de comunicare este *scrierea*; cultura mondială a viitorului, retribalizată, reglobalizată, remitificată şi reoralizată, are ca principal mijloc de comunicare *televiziunea*.

Prin aceste trei tipuri fundamentale de cultură, istoria societăţii umane parcurge trei ere: manuală, mecanică şi electronică. Prima implozivă, a doua explozivă, iar a treia din nou implozivă.

Concepţia lui Mc Luhan despre mass-media stîrneşte cel puţin două obiecţii: prima, în legătură cu abandonarea reflectării, iar a doua, cu privire la confundarea mitului arhaic cu cel modern.

Mc Luhan porneşte de la ideea că mesajul este însuşi mediumul, dar nu spune nimic nicăieri că mesajul mediumului reflectă proprietăţi şi raporturi reale de extremă generalitate. Este adevărat că la temelia tuturor mesajelor vehiculate de un anumit medium se află mesajul mediumului însuşi, dar acest mesaj are un adînc conţinut de cunoaştere. Valoarea organizatorică a unui medium derivă din valoarea cognitivă a mesajului lui. Mijloacele de comunicare nu sînt numai moduri de organizare a vieţii sociale, ci şi moduri de organizare a reflectării lumii şi a atitudinii umane faţă de ea.

Prin oralitatea ei, vorbirea organizează reflectarea globală şi indistinctă, pragmatică, afectivă şi intelectuală a unităţii dintre fenomen şi esenţă; dimpotrivă, scrierea organizează reflectarea analitică şi distinctă a unităţii dintre fenomen şi esenţă, stimulînd dezvoltarea intelectului în detrimentul sensibilităţii. De altfel, vizibilitatea alfabetului fonetic solicită mai mult ascultarea decît privirea, deoarece lectura se converteşte neîncetat în monolog interior. În sfîrşit, mijloacele electronice de comunicaţie organizează reflectarea sintetică şi distinctă a unităţii dintre fenomen şi esenţă, restabilind bidimensionalitatea omului. Fiind relative, adevărurile nu se anulează unele pe altele, ci se completează unele pe altele. În vreme ce codurile sînt istorice, mesajele sînt logice. La logic nu se poate ajunge decît pe cale istorică.

Confundînd sintetismul cu globalitatea, Mc Luhan nu mai distinge mitul arhaic de cel modern. Însă, în vreme ce în mitul arhaic codul şi mesajul sînt încă nediferenţiate, în cel modern ele sînt diferenţiate. În aceasta constă deosebirea dintre mitul lui Sisif din mitologia greacă şi mitul lui Sisif din filozofia lui Albert Camus. Prin aceasta se deosebeşte fundamental povestea lui Iona din *Biblie* şi monologul lui Iona din drama lui Marin Sorescu. De asemenea, în vreme ce tribul este o societate nediferenţiată, „tribalitatea" societăţii viitoare se întemeiază pe solidaritatea individualităţilor.

Trecînd peste faptul că litera tipărită este mai mult *auditivă* decît *vizuală*, de vreme ce lectura o transformă din nou în sunet, Mc Luhan nu mai vede nici că scrierea alfabetică a jucat un rol important în dezvoltarea gîndirii abstracte.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Ce sens are istoria?

O coincidenţă face ca volumul *Sensul istoriei* de Radu Florian, apărut în „Biblioteca de filozofie şi sociologie" a Editurii politice, să poarte acelaşi titlu cu cartea lui Erick Kahler *The Meaning of History* (Sensul istoriei), tipărită la Londra în 1965. Dar se ştie că există şi alte lucrări intitulate la fel, cum este şi *Sensul istoriei* de Max Nordau, sau cu denumiri apropiate. Este vorba de o simplă identitate de cuvinte care indică doar o prezenţă comună pe acelaşi teren de investigaţii, dar nu pe aceleaşi poziţii.

Socotind marxismul insuficient ori perimat pentru explicarea stadiului actual al dezvoltării sociale, numeroşi ideologi burghezi contemporani readuc în discuţie problema semnificaţiei procesului istoric. Este ceea ce remarcă şi Radu Florian în volumul său, pe care-l concepe ca „o contribuţie marxistă la dezbaterea contemporană a problemei". Autorul respinge punctele de vedere ale unor asemenea teoreticieni şi, totodată, expune pe larg şi apără teoria marxistă a evoluţiei sociale, interpretînd în lumina acesteia transformările ce au loc în modul de viaţă şi în gîndirea epocii noastre.

Apariţia unei asemenea cărţi în literatura noastră filozofică este, fără îndoială, un eveniment remarcabil. După cum semnalează şi Alexandru Gheorghe (într-o recenzie publicată în „Lupta de clasă" nr. 1/1969), este prima lucrare marxistă din ţara noastră care analizează amplu răspunsul materialist-istoric la o temă clasică a filozofiei istoriei. Dar, întrucît părerile cu privire la interpretarea sensului istoriei sînt diferite chiar în rîndul filozofilor şi sociologilor marxişti, opinia lui Radu Florian suscită şi mai mult interesul nostru.

Autorul consideră *sensul* un atribut exclusiv al activităţii umane, prin care ea se deosebeşte de celelalte domenii ale realităţii. Însă acestea pot oare să fie considerate fără sens, statice ori într-o mişcare haotică? Desigur, adunarea la întîmplare a unor fenomene din natură nu poate releva vreun sens decît în mod accidental. Dar reflectarea fidelă a realităţii impune recunoaşterea unui sens al mişcării în orice procese ale naturii şi societăţii. Aşa cum observă Engels în *Dialectica naturii*, „mişcarea nu este numai simplă deplasare; ea este, în domeniile supramecanice şi schimbare calitativă". Sensul fundamental al mişcării este dezvoltarea rezultată din procesul perpetuu de apariţie şi transformare, de distrugere şi creare.

Transpus pe planul social-istoric, raţionamentul — caracteristic dialecticii marxiste — conduce la concluzia la care ajunge şi Radu Florian: „Activitatea oamenilor este o acţiune orientată conştient spre realizarea unor interese şi scopuri determinate, avînd, prin conţinutul ei semnificaţie, valoare pentru cei care o desfăşoară, ca şi pentru ambianţa socială". În aceasta rezidă şi diferenţa calitativă faţă de sensul transformărilor din

Rev. filoz., **16**, *11*, p. 1393—1395, Bucureşti, 1969

natura minerală, vegetală sau animală pe care o sesiza Marx încă în *Manuscrisele* sale din 1844 : ,,Activitatea vitală conştientă este aceea care-l deosebeşte nemijlocit pe om de activitatea vitală a animalului''.

Acordînd prioritate factorului subiectiv, considerîndu-l independent de orice determinare obiectivă, reprezentanţii filozofiei idealiste ajung în impas ; după cum remarcă Radu Florian, ei nu reuşesc să înţeleagă procesul istoric în general, problema sensului istoriei în mod special, deoarece mitifică realitatea socială, înconjură de ,,mister'' această temă în lucrările lor. Ceea ce înţelege Dilthey spunînd că ,,toate formulele prin care noi vrem să exprimăm sensul istoriei nu sînt decît reflectări ale propriului nostru Eu şi ale vieţii sale'' sau interpretarea neokantiană a procesului istoric de către reprezentanţii şcolii de la Baden, ca o manifestare a singularului, ca un domeniu incompatibil cu prezenţa legilor obiective, sînt ilustrări semnificative ale unora din aceste orientări filozofice. În aceeaşi direcţie se înscriu şi teza imposibilităţii determinismului, susţinută de Raymond Aron, conceperea societăţii — aşa cum o face cunoscutul sociolog american Sorokin — ca un univers de discontinuităţi, incertitudini şi imprevizibilităţi, a cărei istorie, folosind cuvintele lui K. Jaspers, se desfăşoară ,,într-o origine care scapă în mod absolut conjuncturii noastre şi un scop suprem pe care sîntem incapabili să ni-l reprezentăm sub o formă concretă''.

Trebuie remarcat însă că în cîmpul ideologic al lumii capitaliste din zilele noastre ocupă spaţii tot mai importante interpretările legate nu atît de aserţiunile filozofiei speculative, cît de datele şi necesităţile concrete ale dezvoltării ştiinţelor exacte — matematica, informatica, fizica, chimia, astronautica, cibernetica etc. Pe planurile economiei, filozofiei etc., iau naştere şi se dezvoltă cu repeziciune noi ramuri teoretice, ca praxiologia, futurologia, menite să fundamenteze prognoza, cunoaşterea viitorului, a sensurilor evoluţiei societăţii umane. În S. U. A., Anglia, Franţa au fost create instituţii speciale pentru asemenea cercetări, finanţate cu sprijinul marilor concerne şi trusturi. O instituţie americană ca ,,Technical Management Planing Organization'', finanţată de ,,General Electric'', grupează ea singură 300 de futurologi din 28 de domenii de specialitate. În California funcţionează o firmă similară ,,Rand Corporation'', la Paris s-a creat cunoscutul ,,Centre d'études prospectives'' ş. a. m. d. Alături de futurologi de profesie, printre care se remarcă B. R. Junk, H. J. Mundt, O. K. Flechtheim, P. Bertaux, F. Boode, W. Dirks, la cercetările şi studiile privind viitorul iau parte numeroşi savanţi de prestigiu. Volumul *Lumea noastră în 1985*, apărut prin colaborarea a 101 savanţi şi experţi dintre cei mai renumiţi, printre care laureaţi ai Premiului Nobel pentru medicină, fizică, chimie, ca J. Lederberg, J. D. Cockcroft şi G. Natta sau N. Wiener, întemeietorul ciberneticii, şi alte personalităţi, ilustrează rezultatele unor atare cercetări ample în domeniul prognozei.

Cu toate contradicţiile pe care le conţin, aceste cercetări nu pot fi trecute sub tăcere atunci cînd este abordată tema sensului istoriei contemporane. Limitarea aprecierilor lui Radu Florian la clasificarea în bloc a ideologiei nemarxiste drept idealistă, mitică, aştiinţifică, cu ,,o traectorie involutivă'', nu dă posibilitatea unei cunoaşteri reale a configuraţiei sale, a conflictelor ei autentice, care se adîncesc pe măsura apariţiei şi dezvoltării unor noi concluzii pozitive, impuse de viaţă, într-o discrepanţă tot mai evidentă cu schemele tradiţionale idealiste, cu ceea ce este perimat, iraţional, mistic.

Un serios semn de întrebare ridică absenţa din cîmpul investigaţiei a concepţiilor privind sensul istoriei, dezvoltate de unele dintre marile figuri ale istoriografiei mondiale. Începînd de la Herodot şi pînă la Iorga sau Tarlé se poate vorbi, evident, nu numai de acumularea şi consemnarea unor evenimente şi procese istorice, ci şi de interpretarea acestora în lumina unor idei ale istoricilor respectivi. De ce acest lucru este avut în vedere doar în cazul lui Xenopol ? Dacă s-ar examina, de pildă, numai rolul pe care l-au avut istoricii revoluţiei burgheze J. Michelet, Guizot, Edgar Quinet, Thierry şi ceilalţi, s-ar putea vorbi de o adevărată etapă în dezvoltarea concepţiei istorice, în cunoaşterea şi aprofun-

darea sensului urmat de mișcarea societății umane către progres, libertate, autodeterminare națională și socială.

Remarcăm modul interesant și adîncit în care Radu Florian expune și interpretează contribuția adusă de marxism în elucidarea direcției de dezvoltare a societății umane. În această privință apare cel puțin nepotrivită aprecierea recenzentului Virgil V. Mirescu din „Ramuri" nr. 3 (37) 1969, care susține că, în „expunerea propriu-zisă a problemei, lucrarea nu depășește nivelul general al manualelor curente de materialism istoric și socialism științific".

Socialismul este explicat, de către autor, pe baza dialecticii realizării sensului istoriei, ca o nouă sinteză a civilizației umane. Și în acest context este văzută cu discernămînt și receptivitate corelația individ-societate, este precizat sensul activității omului și realizarea sa concret-istorică. Se remarcă aici poziția critică a autorului față de interpretările materialist-mecaniciste asupra vieții sociale, care, fetișizînd acțiunea legilor generale ale dezvoltării sociale, ajung la o viziune fatalistă asupra istoriei, după care omenirea, plecînd de la comuna primitivă, trecînd prin sclavagism, feudalism și capitalism, a ajuns la orînduirea socialistă în virtutea unui drum inexorabil, prefigurat.

Concluzia care se degajă din lucrare este aceea că procesul istoric nu poate fi un proces orientat dintr-un pretins punct inițial spre un alt pretins punct-limită. După cum conchide Radu Florian, „se poate afirma cu certitudine că istoria umană nu are un scop spre care se îndreaptă deoarece structura realității umane nu determină ca în desfășurarea și dezvoltarea ei să se atingă o anumită țintă limită".

Cu această precizare, autorul cărții pătrunde adînc în vîltoarea controverselor care opun între ele chiar opiniile cercetătorilor marxiști. Filozoful sovietic G. K. Gumnițki, de pildă, într-un studiu publicat în „Voprosî filosofii", se ridică împotriva concepției lui P. M. Eghides, care consideră că sensul existenței omenirii constă „în rolul său în dezvoltarea progresivă a lumii", iar sensul vieții omului în însemnătatea ei pentru progresul social. Acuzîndu-l pe Eghides că pe această cale pierde contactul cu realitatea, Gumnițki susține că existența omenirii nu are un sens, deoarece nu are un scop. Lumea există, ca și planetele sau astrele, nu anume pentru ceva, ci pur și simplu există. Iar înțelegerea omului ca o rotiță în mecanismul social ca simplu instrument al progresului social este apreciată ca o concepție străină marxismului și comunismului, destul de răspîndită într-o anumită perioadă printre marxiști și ale cărei urme se resimt încă și astăzi atît în teorie, cît și în practică.

Rolul omenirii în dezvoltarea progresivă a lumii, la care se referă P. M. Eghides, nu poate fi, desigur, acceptat ca un scop prestabilit, dar nici nu poate fi contestat ca realitate istorică. Radu Florian nu neagă sensul dezvoltării omenirii pentru că nu ar avea un scop. El îi dă însă o accepție proprie, spunînd că „producția și creația, desfășurate în mod conștient, formează sensul fundamental al procesului istoric". Dar societatea, ca orice fenomen al naturii, este într-o continuă mișcare, într-o permanentă transformare. Sensul fundamental al acestei mișcări nu este pura sa prezență ontologică, ci evoluția, dezvoltarea de la simplu la complex, de la inferior la superior, perfecționarea necontenită.

Fără îndoială, astfel conceput, sensul istoriei nu se realizează simplu, liniar. Răspunsul afirmativ pe care Einstein l-a dat la întrebarea: „Se poate merge în aceeași direcție dar în sens opus?" este deplin valabil și pentru planul istoric. În totalitatea ei, omenirea își urmează drumul către noi culmi ale civilizației și progresului, dar în istoria sa nu puține sînt cazurile în care sensurile unor mișcări sociale, ale unor evenimente au fost inverse acestei direcții fundamentale de dezvoltare.

Complexitatea fenomenelor contemporane ne obligă a avea în vedere și alte sensuri, parțial corespunzătoare direcției de dezvoltare a omenirii, parțial opuse, cu diverse itinerare sinusoidale, care oscilează între acești doi poli, practic într-o infinitate de posibilități. Ceea ce rămîne însă de necontestat este sensul fundamental al mișcării societății în virtutea legii concordanței a relațiilor sociale cu caracterul forțelor de producție, evoluția omenirii către forme tot mai perfecționate de organizare socială, către socialism și comunism.

Al. Golianu

Structura şi mişcarea văzute de un chimist

S-ar putea spune că două sînt marile probleme care agită ontologia materialistă actuală : problema *structurii* şi cea a *mişcării*. ,,Structuralismul'' este aproape o modă, dar de obicei încearcă să se afirme în variante unilaterale, care nu sînt în stare să satisfacă pe cercetătorul ştiinţelor naturii, ca şi pe cercetătorul proceselor de dezvoltare. O investigaţie filozofică lucidă în sectorul chimiei ni se pare oportună pentru a depăşi ,,punctul mort'' al structuralismelor de inspiraţie lingvistică, pentru a oferi puncte de reazem în metodologia cercetării *structurilor*. Cît despre *mişcare*, sectorul chimiei ni se pare semnificativ *mai ales dacă* este gîndit în legătură cu cel al biologiei. Oricum, în etapa actuală a dezvoltării materialismului dialectic ni se pare necesar : 1) ca problema structurii şi cea a mişcării să fie analizate cît se poate de competent şi de profund în fiecare formă de mişcare a materiei ; 2) ca prin confruntarea rezultatelor obţinute de o astfel de analiză să se concretizeze şi să se îmbogăţească metodologia generală de abordare a realităţii. O comparaţie a *rezultatelor* în vederea unei *sinteze*, care, la rîndul ei, să fie punctul de plecare al unei noi *analize* într-un domeniu concret — iată calea care se cere a fi continuată de opera de elaborare a unei metodologii adecvate.

Din acest punct de vedere, lucrarea Elenei Bellu merită să fie nu numai semnalată, ci şi recomandată pentru o lectură atentă, ea reprezentînd deocamdată — după cunoştinţele noastre — cea mai amplă contribuţie de ,,filozofie a chimiei'', realizată de pe platforma marxistă *.

Autoarea ,,încearcă să desprindă unele aspecte ale dialecticii naturii în lumina datelor elaborate de chimie în evoluţia sa istorică'' (p. 7) ; chimia, ,,fiind una din ştiinţele care pot fi considerate de avangardă în studiul structurii materiei, reprezintă un instrument teoretic de neînlocuit'' (p. 7). Dar, pentru ca încercarea să ducă la rezultatele aşteptate, datele chimiei trebuie să fie, la rîndul lor, reexaminate în lumina unor teorii şi concepţii de *avangardă*. De aceea Elena Bellu începe discuţiile materialului faptic ţinînd seama de indicaţiile şi de deziderateie *teoriei sistemelor*. Atenţia se îndreaptă către sistemele integrale, unde legăturile între părţi şi componente sînt mai puternice decît interacţiunile cu mediul, iar stabilitatea este în relaţie inversă cu conţinutul energetic. Degradarea lor se produce prin intervenţia unei energii externe de o mărime suficientă. Din acest punct de vedere, *moleculei* i se acordă rangul de sistem chimic elementar cu existenţă autonomă.

Între atomi şi molecule există legături genetice şi structurale. Autoarea urmăreşte caracteristicile combinaţiilor anorganice şi organice, caută să identifice premisele trecerii către complexitate, către edificii moleculare din ce în ce mai mari, către ,,specii chimice neomogene''. Calea către evoluţia moleculară a materiei trece prin clasa combinaţiilor carbonului cu hidrogenul. Legătura covalentă, cu întrepătrundere a norilor electronici de la atomi diferiţi, înseamnă creşterea gradului de integralitate. Chimia ,,organică'' ca o chimie ,,a radicalilor'' (cum sublinia încă Liebig) cunoaşte reacţii care lasă intactă o parte importantă a moleculei. Poate că, aşa cum sugerează A. Cochran (1965), la atomii de carbon ar predomina însuşirile ondulatorii chiar în condiţii ,,obişnuite'' de temperatură.

Una dintre cele mai interesante secţiuni ale lucrării se referă la discutarea problemei relaţiilor dintre *parte şi întreg* din punct de vedere cantitativ, calitativ şi genetic. Integralitatea este apariţia de însuşiri noi (,,emergente''), dar este definită şi prin intensificarea interacţiunilor dintre părţi, prin subordonarea lor faţă de întreg, prin stabilitate şi prin relativă autonomie. Preponderenţa legăturilor interne (V. G. Afanasiev, 1964) explică caracterul de ,,întreg funcţional'' al moleculei (E. Nagel, 1963) : modificarea unora din părţi are repercusiuni asupra naturii întregului. De altfel, aşa cum observă autoarea, ştiinţa secolelor XIX — XX este preocupată de

* Elena Bellu, *Structura şi mişcarea chimică a materiei*, Bucureşti, Edit ştiinţifică, 1968, p. 290.

studierea relaţiilor interne (spre deosebire de ştiinţa secolului anterior, care cerceta conexiunile *dintre* obiecte şi procese, şi nu conexiunile *dinăuntrul* lor). Autoarea arată că — pentru a exista stabilitate şi integralitate — energia de mişcare a părţilor trebuie să fie mai mică decît energia de legătură.

Structuralitatea este astăzi privită ca o însuşire fundamentală a materiei (I. S. Alekseev, 1963; I. I. Liahov, 1965). Dar structuralitatea însăşi este definită dinamic, accentul fiind pus nu atît pe construcţie, pe ordine fixă (eventual pe aranjamentul rigid), cît pe interacţiune. Urmărind *constituirea şi evoluţia* categoriei de structură în ştiinţa contemporană (p. 52 şi urm), Elena Bellu critică *hipertrofierea* acestei categorii în filozofia burgheză contemporană (p. 62 şi urm). Autoarea insistă asupra cuplului de categorii corelative *element-structură*; în raport cu elementele, structura are *funcţii* de asamblare, de asigurare a stabilităţii calitative relative; ea este baza interacţiunilor externe în cadrul cărora se manifestă însuşirile obiectului şi totodată baza dezvoltării obiectelor. În continuare, autoarea arată de ce acest cuplu nu se poate confunda cu cuplul *conţinut-formă* şi analizează relaţia dintre *structură şi reactivitate*. Structura are un aspect geometric (de ordine; Gh. Zapan l-ar denumi mai curînd „taxiologic") şi un aspect funcţional („dinamic", de interacţiuni). Structura este, firește, *invariantă* faţă de anumite transformări; aspectul geometric pare să fie mai „inert" decît aspectul funcţional. „Tripletul categorial" însuşire — calitate — structură, care punctează ordinea *istorică* urmată de cercetarea chimică a substanţelor, nu corespunde obligatoriu ordinii *logice* a cercetărilor contemporane.

Mai departe, autoarea arată că sistemele integrale sînt ierarhii de structuri. Noţiunea de nivel, de structură etajată, este văzută mai ales din perspectivă genetică (deşi există şi altfel de legături; de condiţionare, dinamice, cauzale etc.). Legăturile „de jos în sus" sînt genetice; cele „de sus în jos" sînt de subordonare. Cercetarea ştiinţifică merge, de obicei, de la superior la inferior, iar explicaţia merge în sens invers. Nu se poate nega că analiza subchimică (cuantică) a fenomenului chimic este absolut necesară pentru unele explicaţii; dar *legile proprii* sînt ale nivelului superior (propriu, *propriu-zis* chimic.). Principiul subordonării structurilor este deci *opus* gîndirii mecaniciste.

În altă ordine de idei, se pot deosebi *legi de structură* (independente de factorul timp) şi *legi de desfăşurare*. Această clasificare (G. Kröber, 1967) este comparată cu cea propusă de R. Răduleţ (1964), pentru care legile sistemelor integrale sînt legi „morfologice" (iar legile de „structură" sînt doar legile geometriei şi ale cinematicii). Călina Mare vorbeşte (1966) despre legi *modale* (de stare) şi despre legi cauzale. R. Răduleţ insistase asupra faptului că există şi *legi de interdicţie*, care îngrădesc posibilităţile naturii de a crea sisteme nelimitate în diferenţele lor: de exemplu principiul lui Pauli. Asemenea legi pot fi privite şi ca expresia însemnătăţii *întregului* pentru stările *componentelor*. Există — arată Elena Bellu — şi alte forme de interdicţie — ca cea sterică; unele sînt consecinţe ale bilanţului energetic. Oricum, fiecare nivel pare să aibă principiile sale structurale particulare: de exemplu microparticulele ar avea o structură esenţialmente dinamică.

Elena Bellu admite că elementele sînt primordiale faţă de structură (rolul *determinant* al elementelor); structura depinde de natura elementelor şi de condiţiile externe ale mediului material. Cu toate acestea, există o independenţă *relativă* a structurii faţă de elemente (care se manifestă în fenomene de izomorfism, de izomerie, de polimorfism, de alotropie). Izomeria este fenomenul crucial în demonstrarea însemnătăţii *structurii*, în raport cu *compoziţia*, fapt care a fost subliniat încă de Mendeleev. Este de menţionat şi faptul că definiţia energetică a izomeriei nu este pe deplin satisfăcătoare.

Stabilitatea relativă a formaţiilor chimice creşte o dată cu complicarea structurii şi cu gradul de integralitate al moleculei. Este de mare însemnătate ideea după care *conservarea structurii în decursul unui şir de transformări chimice este o condiţie necesară a dezvoltării ascendente a substanţei chimice*. În structură există o latură pozitivă — conservatoare —

şi una dinamică — mobilă — dar prima condiţionează orice schimbare care nu este o degradare (descompunere) sau care nu se petrece în limitele aceluiaşi grad de complexitate.

★

Spre deosebire de Jdanov (1963), care crede că *chimismul* este un proces de interacţiune între molecule şi mediul înconjurător, Elena Bellu admite că izvorul mişcării chimice este interacţiunea dintre *contradicţiile interne* şi factorii externi; aceştia din urmă *declanşează* reacţiile, influenţează orientarea transformărilor etc., prin mijlocirea factorilor interni. Ce înseamnă însă contradicţii interne într-un sistem molecular? „Afinitatea" între ioni cu sarcini opuse este ea o contradicţie? Sau contradicţie este coexistenţa forţelor care menţin coeziunea sistemului şi a celor care îl fac instabil, tinzînd să-l disocieze, să-l dezintegreze? Forţa motrice a transformărilor chimice poate fi caracterizată însă termodinamic — este variaţia energiei libere — şi poate fi interpretată (după Sviderski) ca „lege a creşterii concordanţei dintre elementele şi structura moleculelor" (p. 208). Oricum, transformarea calitativă este o *restructurare*.

Elena Bellu arată că, spre deosebire de sistemul viu, sistemul chimic (molecular) este un sistem închis, nu cunoaşte dezvoltare individuală (şi autodezvoltare), se conservă numai dacă este izolat de acţiunea factorilor de mediu, este pasiv etc.

Noţiunea de *sistem chimic* poate fi folosită şi pentru a denumi „o cantitate definită de una sau mai multe substanţe la o concentraţie, presiune şi temperatură date". În acest caz, mişcarea este identică cu *procesele* chimice, în principiu reversibile, în principiu desfăşurîndu-se în direcţii previzibile prin aplicarea legilor termodinamice şi putînd fi descrise cu conceptele şi ecuaţiile cineticii chimice.

Procesele chimice individuale nu pot fi calificate ca fiind *progresive* sau *regresive*, chiar dacă se produc cu complicarea sau simplificarea structurii, susţine autoarea (p. 167). În schimb, autoarea admite „evoluţia ascendentă a substanţei chimice". Nu ne vom opri prea mult asupra evoluţiei *elementelor* chimice; criteriul de apreciere pare a fi, aci, reactivitatea elementului, şi nu complexitatea (p. 179). În ce priveşte evoluţia *substanţei* chimice, se poate admite că dezvoltarea a mers pe două direcţii: cristalizarea şi transformarea combinaţiilor organice. Pe această a doua cale a crescut numărul de atomi din moleculă, s-au regrupat legăturile, au apărut structuri complexe, care asigură creşterea gradului de integralitate a moleculelor şi independenţa relativă a sistemului integral în raport cu părţile componente, s-a înmulţit şi s-a intensificat reactivitatea grupărilor funcţionale (p. 168). Dezvoltarea *uniformă* prin polimerizare (repetarea regulată a unor unităţi structurale invariabilă) este completată necesar prin *oligomerizare* (V. I. Sviderski, 1965), pentru a se evita „stagnarea" evolutivă. Macromoleculele organice dobîndesc astfel *specificitate*. Sînt premise ale apariţiei vieţii, marcată prin autoreproducere. Evident că, în rezumatul nostru, am neglijat unele detalii interesante şi importante: de pildă faptul că structura complexă importantă pentru biologie este o mixtură de ordine cristalină şi de dezordine în concatenare, faptul că, pentru a fi un „vehicul al vieţii", compuşii trebuie să aibă duble legături conjugate (aşadar, un *efect cuantic* condiţionează evoluţia moleculară prebiotică şi biotică).

Autoarea discută legitimitatea extinderii conceptului de „selecţie naturală" la nivel chimic. De fapt întotdeauna condiţiile externe favorizează sau defavorizează unele echilibruri, unele reacţii. Acolo unde este progres trebuie să se manifeste şi selecţie: dar „selecţie" poate însemna şi concurenţă, şi luptă pentru existenţă, şi „negaţie dialectică cu preluare selectivă a ceea ce e viabil". Discuţia este foarte antrenantă (p. 191 şi urm.), dar considerăm că ea rămîne deschisă. Oricum, conservarea *selectivă* a *unor* elemente şi structuri, de-a lungul evoluţiei materiei, este un fapt de constatare. Totodată însă condiţiile necesare pentru stabilizarea acestor structuri „progresive" devin tot mai specifice, aria lor de răspîndire *cosmică* devine tot mai restrînsă (p. 207). O limită *superioară* de complexitate şi reactivitate *chimică* „impune"

autodepăşirea sistemului chimic în sistemul *viu*. Sistemul viu antrenează mai departe evoluţia materiei pe căi specifice.

★

Ultima parte a lucrării se ocupă cu probleme gnoseologice şi metodologice ale teoriei structurii chimice. Este o parte foarte utilă şi pentru istoricul ştiinţei şi al culturii. Contradicţiile dintre teorii şi fapte, dintre teorii vechi şi teorii noi sînt privite în funcţionalitatea lor progresistă sau frenatoare a dezvoltării chimiei teoretice. A. M. Butlerov, cel care (în 1861) a formulat explicit teoria structurii, a insistat asupra faptului că noile teorii trebuie să fie mai *încăpătoare* decît cele pe care pretind să le înlocuiască ! Elena Bellu trece în revistă şi ceea ce am putea numi *dialectica structuralului şi istoricului* în dinamica teoriei chimice. Astfel, Gerhardt (1848) susţinea că proprietăţile chimice dezvăluie trecutul (*cum s-a format*) şi *viitorul* (*ce se poate obţine*) unui compus, şi nu structura ; pozitivistul (antiatomistul, convenţionalistul) Berthelot propunea folosirea în exclusivitate a „ecuaţiei de formare" (teoria generatorilor). Depăşirea teoriei structurii chimice, în forma ei iniţială, s-a făcut în mod natural în sensul teoriei structurii atomului, prin datele referitoare la un nivel mai profund al organizării materiei. Arătînd fazele prin care a trecut utilizarea datelor de fizică atomică în chimie pînă la elaborarea teoriei rezonanţei *inclusiv*, autoarea nu neglijează *confuzia* produsă sub influenţe pozitiviste, identificarea nejustă a planului gnoseologic cu cel ontologic etc. Dar aceasta n-o împiedică să vadă aportul adus de teoria rezonanţei.

O incursiune binevenită despre conţinutul obiectiv al simbolurilor aplicate în ştiinţă (p. 253—261) duce la concluzia (în esenţă identică cu cea a lui L. Pauling, principalul izvor al contribuţiilor de chimie cuantică, dar şi al interpretărilor convenţionaliste şi idealist-subiective !) că *teoria structurii este o generalizare eficientă şi cuprinzătoare cu privire la natura universului*. Structuralitatea materiei este temeiul obiectiv al metodei analitice-sintetice de cercetare. Teoria structurii este o „teorie a întregului chimic", în timp ce mecanica cuantică se referă la legităţi ale părţilor din ansamblu (p. 285). Oricum, cu toată lumina pe care a adus-o chimia cuantică în lămurirea unor însuşiri „emergente", valoarea ei euristică şi predictivă este incomparabil mai mică decît valoarea teoriei structurii.

★

Saturînd cu informaţii concrete expunerea celor mai abstracte teze, Elena Bellu ne oferă un text de o mare densitate faptică şi ideativă, care rămîne însă limpede şi atrăgător. Spiritul critic se uneşte cu o reală sensibilitate pentru poziţiile teoretice ale altora.

Chiar dacă scopul principal al lucrării a fost conturarea cu grijă a problematicii şi sistematizarea soluţiilor propuse — şi mai puţin afirmarea unor puncte de vedere proprii —, ea este mai mult decît o carte de informaţii *la zi*. Ea dă o *viziune* asupra lumii şi confirmă, totodată, mişcarea creatoare a ideilor din filozofia marxistă.

Victor Săhleanu

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

O DISCUȚIE DESPRE OBIECTUL SOCIOLOGIEI

Discuțiile în jurul obiectului sociologiei se desfășoară în diferite țări, sînt prezente la reuniuni și simpozioane internaționale, în polemica dintre diferite colective de cercetare. Ele sînt prezente și în publicistica noastră de specialitate din ultimii ani, în cadrul sesiunilor și colocviilor științifice, în viața și climatul științific al diferitelor instituții și organisme ce efectuează cercetări cu profil sociologic.

Concentrarea atenției sociologilor asupra problemei obiectului sociologiei are atît rațiuni teoretice, cît și rațiuni practice. Ea izvorăște și din nevoia de a avea o asemenea imagine asupra obiectului sociologiei ca știință care să dea putința unei aprecieri lucide a cercetărilor efectuate într-o perioadă relativ recentă, de a circumscrie această experiență în sfera sociologiei, de a decide dacă și măsura în care aceste cercetări s-au făcut din unghiul de vedere al sociologiei și cu metodele ei proprii, de a vedea, în ultimă instanță, dacă aceste încercări de cercetare sociologică s-au soldat cu plusuri de cunoaștere altele decît acelea la care ar fi putut ajunge oricare altă știință socială.

În această perspectivă a fost abordată problema obiectului sociologiei în cadrul „mesei rotunde" organizate de Sectorul de sociologie generală din Institutul de filozofie, la care au participat cercetători din Institutul de filozofie, de la Centrul de sociologie al Academiei Republicii Socialiste România, cadre didactice de la Facultatea de filozofie ș.a.

Discuția a fost deschisă de două referate : *Considerații generale privind obiectul sociologiei* de H. Culer și *Sociologia în ansamblul științelor sociale* de Elena Florea. Ambele referate au prezentat unghiuri diferite de vedere asupra obiectului sociologiei, constituind, sub acest aspect, o bază potrivită de discuție.

Referatul *Considerații generale privind obiectul sociologiei* a încercat să probeze ideea că sociologia are un obiect propriu în ontologie. Astfel, după părerea autorului, din nesfîrșita varietate a ipostazelor în care se află morfologia socială (suprafața evenimențială, cum o numește autorul), dinamica socială (istoria vieții sociale) și dialectica socială (interacțiunea dintre „paliere", dintre sincronie și diacronie, dintre „amorful social" și structura societății etc.), observației științifice proprii sociologiei i-ar reveni doar anumite „dimensiuni", anumite ipostaze, și anume : 1) formele de legătură între oameni (tipuri de asociere etc.) ; 2) structura faptelor sociale (complexe de evenimente, relații sociale, procesele sociale etc.), surprinsă sub forma sistemelor de interese generatoare ale praxisului social-economic, politic etc. a organizațiilor și instituțiilor, a valorilor culturale obiectivate — sisteme de idei și valori, tipuri și stiluri culturale etc. — a conduitelor sociale modelate ; 3) aspectele formale ale dinamicii sociale (destructurări, restructurări etc.), exprimate în creativitatea umană, în originalitatea praxisului istoric ș. a. m. d. ; 4) aspectele

Rev. filoz., **16**. *II*, p. 1401 — 1404, București, 1969

funcționale și de sistem ale procesului autoreglării sociale (formele autoreglării pe principiul *feed-back*-ului etc.). La rîndul lor, metodele prin excelență sociologice ar fi cele dialectice, integraliste, tipologice, comparative, global-comprehensive și activ-istorice. Toate celelalte metode și tehnici, de la anchetă și recensămînt statistic pînă la studiul de caz (monografia) și experiment, devin subordonate acestei metodologii.

Utilizarea în perspectivă a unor procedee superioare de cuantificare va aduce cu siguranță, după opinia referentului, un spor substanțial de cunoaștere. A reduce cercetarea cantitativă în sociologie doar la utilizarea unor procedee statistice elementare (testul de asociație, analiza corelației simple), așa cum se întîmplă acum în cercetarea sociologică de la noi, ar însemna, de fapt, a practica doar sociografie și statistică social-culturală.

Referatul *Sociologia în ansamblul științelor sociale* a urmărit de asemenea conturarea specificității unghiului de vedere sociologic în cercetarea fenomenelor sociale.

Într-o formulare concisă, referenta sublinia că specificul unghiului de vedere sociologic în cercetarea fenomenelor sociale ar consta în faptul că sociologia cercetează un fenomen social nu izolat, ci în contextul relațiilor și al raporturilor acestuia cu alte fenomene sociale de același gen sau de genuri diferite, cu natura și structura societății sau a sistemului din care fenomenul respectiv face parte. Așadar, sociologia ar studia fenomenele sociale dintr-un unghi de vedere *integrator și generalizator*. Punctul ei de vedere este cel al *ansamblului*, al *totalității*, al *unității*, al *sistemului*. De aceea, în acord cu H. Köhn, sociologia poate fi considerată o știință a corelațiilor.

Referatul preciza mai departe că, dacă fiecare dintre celelalte științe sociale studiază domeniul său propriu din existența sau conștiința socială, *ignorînd* raportul domeniului respectiv cu alte sectoare ale vieții sociale și cu natura, structura și funcțiile societății în ansamblul ei (în măsura în care observă asemenea legături ele își depășesc sarcinile proprii), sociologia poate studia același domeniu, dar nu rupîndu-l de alte sectoare ale vieții sociale și de societate în totalitatea ei, ci tocmai conectîndu-l la rețeaua relațiilor sociale existente în etapa respectivă, înțelegîndu-l din punctul de vedere al naturii și structurii societății date. Autoarea a încercat astfel, pe de o parte, surprinderea specificului sociologiei în raport cu diferite științe sociale particulare, cum ar fi economia politică, politologia, antropologia socială, istoria, dar și în raport cu filozofia și cu materialismul istoric, iar pe de altă parte o definire a diferitelor ramuri ale științei sociologice și a modului cum ele se raportează unele la altele.

În cadrul discuțiilor, A. Hoffmann a subliniat unele din dificultățile pe care le întîmpină orice încercare de a defini domeniul din realitate care intră în competența sociologiei. Astfel, însești noțiunile cu care se operează sînt destul de imprecise. De pildă, noțiunea de *social* desemnează un domeniu aparte, altul decît economicul, politicul, idealul, dar a cărui delimitare strictă este foarte dificilă. Or, sociologia este știința tocmai a acestui social. Fenomenele care intră în competența sociologiei sînt *structuri* cu un specific ce nu poate fi epuizat de laturile economice, politice, psihologice etc. ale fenomenelor respective sau de însumarea lor; sînt structuri care nu pot fi investigate prin studierea totală a elementelor componente. De aceea sociologia nu este și nu poate fi o știință a științelor, ci o știință care studiază fenomenele de structură, conexiunile mai largi.

În același sens, *H. Wald* considera că, dacă socialul sau, mai bine-zis, *socialitatea* este o structură, o structură mobilă, atunci ea este proprietatea prin care indivizii se leagă unii de alții. Socialitatea este un „cîmp" *între* indivizi, și nu ceea ce este *în* indivizi. Acest cîmp nu numai că leagă oamenii, dar îi și determină într-un anumit mod. De aceea sociologia cercetează tot ceea ce face ca indivizii să se lege între ei și îi determină într-un anumit mod.

Se ridică însă întrebarea: există oare într-adevăr fenomene sociale pe care le studiază sociologia în exclusivitate? Răspunsul poate fi afirmativ. H. Cazacu observa că există fenomene care nu sînt nici economice, nici politice, nici juridice etc., ci *pur sociale*.

Aceste fenomene pur sociale sînt *rezultante* ale fenomenelor economice, politice, juridice etc. Aceste fenomene rezultante odată apărute nu se structurează nici după legi economice, nici după legi politice sau de alt gen, ci după legi proprii, după *legile sociale*.

De asemenea, sociologia studiază și *laturile sociale* ale fenomenelor politice, etice, economice etc., întrucît oricare dintre aceste fenomene trec prin acțiunile oamenilor și deci prezintă numeroase aspecte de ordin social pe care sociologia și numai ea le poate studia. În sfîrșit, un al treilea grup de fenomene pe care le studiază *numai* sociologia sînt acele fenomene sociale care pot fi studiate ca *sisteme*. De exemplu, orașul sau satul pot fi studiate din diverse unghiuri de vedere particulare, dar ele pot fi cercetate și ca sisteme sociale. În acest caz, folosirea ciberneticii este inevitabilă.

După părerea *Mariei Popescu*, există încă un sector al realității care intră în competența nemijlocită a sociologiei : *omul* considerat ca *individ social*. Astfel, sociologia studiază *comportamentul și conștiința grupală în determinantele lor sociale*, în *procesualitate*, în contextul unei structuri sociale date. Rezultatele pe care le obține sociologia mergînd pe această pistă de cercetare sînt dovezi în plus care testează complexitatea raportului dintre existența socială și conștiința socială. De aceea sociologia trebuie să aibă și un punct de vedere filozofic în abordarea problematicii omului, întîlnindu-se astfel cu materialismul istoric și cu filozofia, dar neidentificîndu-se cu ele.

În perspectiva istorică, a precizat Gh. Chepeș în intervenția sa, obiectul sociologiei este constituit din *formele istorice* de conviețuire umană (familia, statul, națiunile etc.), din structura și funcționalitatea lor specifică, din modalitatea lor proprie de autoreglare. Există diferite tipuri de structuri, diferite forme, diferite tipuri de autoreglare. Sarcina sociologiei este de a depista aceste forme și tipuri sociale, structurale capabile de autoreglare. Sociologia, a subliniat Gh. Chepeș, nu studiază relațiile, ci *forma* relațiilor sociale, nu o sumă de forme economice, politice etc., ci *forma socială* a relațiilor și a formațiunilor istoricește constituite de conviețuire între oameni.

Maria Larionescu a insistat asupra faptului că trebuie privită cu o oarecare rezervă includerea fenomenelor sociale ce se manifestă ca sisteme în obiectul sociologiei. Aici apar două aspecte principale : a) sistemele sociale nu sînt analoge cu cele tehnice, întrucît nu se pot preciza elementele de transfer, de probabilitate, așa cum este posibil acest lucru în cazul celor din urmă. Sociologul nu poate cunoaște factorii care deviază o anume structură și în măsura în care nu se pot cunoaște elementele deviatoare nu se pot aplica sistemele cibernetice clasice, de tip tehnic ; b) dacă sociologia are drept obiect de studiu sistemele, se pune problema posibilității practicării unei cercetări a sistemelor la nivelul și cu metodele sociologiei.

Aceste observații, realmente interesante, au rămas însă insuficient motivate. Ele ar părea întemeiate numai dacă am considera că orice sistem social intră în competența sociologiei. Dar nu orice structură este un sistem ce intră în competența directă a sociologiei, ci numai aceea în care probabilitatea nu depășește anumite limite. Cîmpul factorilor deviatori ai unei structuri sociale este într-adevăr cu mult mai larg decît acela al unui sistem cibernetic de tip tehnic, dar el nu este nelimitat, putînd fi determinat. Așa încît sistemele sociale pot fi cunoscute, desigur cu o anumită aproximație și nu la parametrii la care este posibilă o cunoaștere în cazul sistemelor cibernetice clasice.

Dintr-o perspectivă operațională și acționalistă, *M. Cernea* a încercat să formuleze un punct de vedere opus celui susținut în unanimitate de participanții la discuție. El consideră că a căuta să descoperi în ontologie o *zonă proprie* sociologiei este un demers fără rost, fără sorți de izbîndă, fiind imposibil de găsit și de numit un domeniu care să fie numai al sociologiei. Cîmpul de cercetare este comun diferitelor științe. Perspectiva sau unghiul de vedere din care se cercetează acest „cîmp" bătut de mai multe științe determină de fapt deosebirea dintre sociologie și restul științelor sociale. Perspectiva specifică sociologiei este aceea a *grupului social*. De aceea sociologia

se ocupă de formele de organizare a grupurilor, de procesele care tind să schimbe aceste forme de organizare. Întreaga sociologie mondială pledează pentru perspectiva grupului. Noțiunea de grup are aceeași accepție cu aceea de structură, de sistem. Sociologia, spre deosebire de toate celelalte științe, studiază *grupul* în acțiune, dar nu în elementele lui particulare (economice, politice, etice etc.), ci în *conexarea* tuturor acestor laturi.

Sarcina sociologiei este nu de a modela, ci de *a cunoaște*. Modelarea este doar un instrument, o cale spre a realiza o cunoaștere a fenomenului social dat și poate treapta cea mai înaltă a cunoașterii sociologice. Dar pînă la ea sînt mai multe etape de parcurs. Cercetarea sociologică la noi, în acest moment, nu a ajuns încă la modelare. Experiența cercetării sociologice trebuie să acumuleze încă elemente noi pentru a ajunge la momentul cînd devine posibilă o cunoaștere aprofundată și riguroasă a structurilor, a modelelor și tipurilor sociale. Ea trebuie, de asemenea, să se dezvolte în continuu pentru a putea permite și o definiție mai simplă, mai clară a obiectului sociologiei.

E.F.

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

La publication «Revista de filozofie» paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10, — F F 49, D M 50—,
Toute commande à l'étranger sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134—135, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SÉRIE DE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SÉRIE DE PSYCHOLOGIE
— SÉRIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SÉRIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SÉRIE DE SOCIOLOGIE

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

* * * **Filozofia şi sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.
* * * **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18, 50 lei.
GH. BERESCU, **Etica muncii şi modul de viaţă**, 1969, 232 p., 10 lei.
GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.
Sub red. N. BELLU, **Tineretul şi idealul moral. Contribuţii la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.
VASILE POPESCU, **Atitudinea morală şi stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.
P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite, I. Problema cunoaşterii**, ediţie îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.
G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.
G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural şi de ştiinţă a statului**, trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.
I. PEATNIŢCHI, **Dialectica vitalităţii organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activităţii de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.
TRAIAN HERSENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p. 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIŢIE

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.
Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei.**
TOMIN UROŞ, **Ştiinţă, cercetare, producţie.**

Rev. Filoz., 16, *11*, p. 1277–1404, Bucureşti, 1969

I. P. I. – c. 3944

43503

Lei 20—

TOMUL 16, 11, 1969 / REVISTA DE FILOZOFIE

REVISTA DE FILOZOFIE

I 7958

TOMUL 16 1969

DIN SUMAR

SENSUL UMANIST ŞI CULTURAL AL PRINCIPIULUI PRIVIND ROLUL CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI
AL. TĂNASE

PRELIMINARII LA O TEORIE MARXISTĂ A STATUS-URILOR ŞI ROLURILOR
PETRU PÂNZARU

ROL ŞI STATUT. SCHIŢA PROBLEMEI
HARALAMBIE ENE

PRELIMINARII LA O TEORIE GENERALĂ A SISTEMELOR DE NORME
CORNEL POPA

PARAARTISTICUL ŞI CRIZA NOŢIUNII DE ARTĂ
VICTOR ERNEST MASEK

ELEMENTE DE FILOZOFIE A LIMBII ÎN GÎNDIREA LUI LUCIAN BLAGA
MIRCEA BORCILĂ (Cluj)

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

1990

0 IUI 2005

76

REVISTA DE FILOZOFIE

COMITETUL DE REDACŢIE

Acad. ATH. JOJA, *redactor responsabil;* acad. C. IONESCU GULIAN; prof. TUDOR BUGNARIU, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; prof. D. D. ROŞCA, membru corespondent al Academiei Republicii Socialiste România; NICULAE BELLU, *redactor responsabil adjunct;* OCTAVIAN GHEŢAN, *redactor responsabil adjunct;* prof. MARCEL BREAZU, EMANOIL ANCUŢA.

În ţară abonamentele se primesc la oficiile poştale, agenţiile poştale, factorii poştali şi difuzorii de presă din întreprinderi şi instituţii.

Comenzile de abonamente din străinătate se primesc la CARTIMEX, Bucureşti, căsuţa poştală 134—135, sau la reprezentanţii săi din străinătate.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite Comitetului de redacţie al „Revistei de filozofie", pe adresa: B-dul Ilie Pintilie, nr. 6, Bucureşti. Telefon 12.17.90

Colaboratorii sînt rugaţi să trimită lucrările în trei exemplare dactilografiate. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

APARE DE 12 ORI PE AN

7958
BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

REVISTA DE FILOZOFIE

TOMUL 16 Nr. 12 1969

ULU 2014

SUMAR

STUDII ŞI ARTICOLE

Pag.

- AL. TĂNASE, Sensul umanist şi cultural al principiului privind rolul conducător al partidului 1409
- PETRU PÂNZARU, Preliminarii la o teorie marxistă a status-urilor şi rolurilor . 1417
- HARALAMBIE ENE, Rol şi statut. Schiţa problemei 1427
- CORNEL POPA, Preliminarii la o teorie generală a sistemelor de norme. . . . 1437

CRONICA IDEILOR

- ADRIAN RĂDULESCU, Dincolo de extreme şi linia de mijloc 1451
- ANETA BUSUIOC, Note critice asupra definirii politicului în gîndirea socială actuală din S.U.A. 1461

COMUNICĂRI

- VICTOR ERNEST MAŞEK, Paraartisticul şi criza noţiunii de artă 1469
- STELIAN STOICA, Izvoarele sociologiei lui Emile Durkheim 1477

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

- MIRCEA BORCILĂ (Cluj). Elemente de filozofie a limbii în gîndirea lui Lucian Blaga. 1485

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

- Introducere în estetica industrială *(Ion Pascadi)* 1493
- Erich Fromm despre om în concepţia lui K. Marx *(Uroş Tomin)* 1496

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

- Consfătuirea de la Varşovia privind cercetările sociologice asupra autorităţii locale *(E.F.)*. 1499

Rev. filoz., 16, *12*, p. 1405–1500, Bucureşti, 1969

11.416

REVISTA DE FILOZOFIE
(ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ)

Том 16 **№ 12** **1969**

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ Стр.

- АЛ. ТЭНАСЕ, Гуманитарный и культурный смысл принципа руководящей роли партии 1409
- ПЕТРУ ПЫНЗАРУ, Прелиминарии к марксистской теории статусов и ролей 1417
- ХАРАЛАМБИЕ ЕНЕ, Роль и устав. Набросок проблемы 1427
- КОРНЕЛ ПОПА, Прелиминарии к общей теории нормативных систем 1437

ХРОНИКА ИДЕЙ

- АДРИАН РЭДУЛЕСКУ, По ту сторону крайностей и срединной линии 1451
- АНЕТА БУСУЁК, Критические заметки по вопросу об определении политического в современной общественной мысли США 1461

СООБЩЕНИЯ

- ВИКТОР ЭРНЕСТ МАШЕК, Сверххудожественное и кризис понятия об искусстве 1469
- СТЕЛИАН СТОЙКА, Истоки социологии Эмиля Дюркгейма 1477

КРИТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОРИИ РУМЫНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- МИРЧА БОРЧИЛЭ (Клуж), Элементы философии языка в мышлении Лучиана Благи 1485

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Введение в индустриальную эстетику (*Ион Паскади*); Эрих Фромм о человеке в концепции К. Маркса (*Урош Томин*) 1493

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Варшавское совещание по вопросу социологических исследований местных властей (*Е.Ф.*) 1499

Философский журнал, **16**, *12*, p. 1405–1500, Бухарест, 1969

REVISTA DE FILOZOFIE
(REVUE DE PHILOSOPHIE)

Tome 16 N° 12 1969

SOMMAIRE

ÉTUDES ET ARTICLES — Page

- A. TĂNASE, Le sens humaniste et culturel du principe concernant le rôle dirigeant du parti 1409
- PETRU PÂNZARU, Préliminaires à une théorie marxiste des *status* et des rôles 1417
- HARALAMBIE ENE, Rôle et statut. Esquisse du problème 1427
- CORNEL POPA, Préliminaires à une théorie générale des systèmes des normes 1437

CHRONIQUE DES IDÉES

- ADRIAN RĂDULESCU, Au-delà des extrêmes et de la ligne médiane 1451
- ANETA BUSUIOC, Notes critiques sur la définition du politique dans la pensée sociale actuelle des U.S.A. 1461

COMMUNICATIONS

- VICTOR ERNEST MAŞEK, Le para-artistique et la crise de la notion d'art . . 1469
- STELIAN STOICA, Les sources de la sociologie d'Emile Durkheim 1477

LA RECHERCHE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ROUMAINE

- MIRCEA BORCILĂ (Cluj), Eléments de philosophie de la langue dans la pensée de Lucian Blaga 1485

CRITIQUE ET BIBLIOGRAPHIE

- Introduction à l'esthétique industrielle (*Ion Pascadi*) 1493
  Erich Fromm et ses idées sur l'homme dans la conception de K.Marx (*Uroş Tomin*) 1496

LA VIE SCIENTIFIQUE

- La conférence de Varsovie concernant les recherches sociologiques sur l'autorité locale (*E.F.*) 1499

Rev. filoz., **16**, *12*, p. 1405 – 1500, Bucureşti, 1969

STUDII ŞI ARTICOLE

SENSUL UMANIST ŞI CULTURAL AL PRINCIPIULUI PRIVIND ROLUL CONDUCĂTOR AL PARTIDULUI

DE

AL. TĂNASE

Ideea despre rolul conducător al partidului comunist este recunoscută de către toţi comuniştii ca un principiu universal-valabil al revoluţiei socialiste şi al construcţiei noii societăţi. Ea a fost afirmată ferm şi consecvent în toate documentele partidului nostru, confirmată şi realizată în întreaga lui activitate teoretică şi practică, dezvoltată şi îmbogăţită în actele de mare însemnătate politică, de profundă responsabilitate patriotică şi internaţionalistă ale celui de-al X-lea Congres al Partidului Comunist Român, în întreaga activitate de edificare a socialismului; nu se referă la situaţii de conjunctură sau la particularităţi specifice unor ţări şi popoare, ci la o necesitate istorică permanentă în întreaga epocă a trecerii la socialism şi a construirii comunismului.

Una dintre cele mai profunde concluzii care se desprind din activitatea Partidului Comunist Român în ultimii ani, sintetizată magistral în lucrările Congresului al X-lea, se referă la faptul că acest principiu nu se reduce la ipostaza de lege obiectivă, ci îmbină latura obiectiv-legică cu cea subiectiv-morală şi politică, imperativele necesităţii cu cele mai variate ipostaze ale libertăţii, ca act de cugetare şi ca act de transformare practică a lumii; îmbină de asemenea acţiunea năvalnică, creatoare a unui popor care-şi făureşte, pentru prima dată, liber şi independent propria istorie cu cerinţele de rigoare şi obiectivitate ale unei conduceri fundamentate ştiinţific.

Astfel, în spiritul marxism-leninismului, practica partidului nostru a dovedit că principiul menţionat nu este pur şi simplu un dat sau o moştenire, ci el se cucereşte şi se afirmă prin întreaga sa politică de slujire devotată, plină de abnegaţie a poporului prin promovarea unor metode adecvate, ţinînd seama de caracteristicile democratice şi umaniste ale noii societăţi.

Rev. filoz., **16**, *12*, p. 1409–1416, Bucureşti, 1969

În ce constă deci *valoarea actuală* a acestui principiu, ţinînd seama atît de *latura* sa *obiectivă*, cît şi de aspectele sale *subiective?*

Este vorba, în primul rînd, de un *fundament obiectiv legic*, care a fost mai amplu şi mai argumentat tratat în literatura filozofică şi politică de specialitate. Caracterul dezvoltării sociale determină cu necesitate conducerea unică şi unitară, conştientă, ştiinţific motivată, a tuturor compartimentelor vieţii sociale. Fără exercitarea rolului conducător al partidului nu e posibilă unitatea politică, organizatorică şi ideologică a clasei muncitoare, iar fără o atare unitate nu se poate realiza coeziunea tuturor forţelor progresiste şi prosocialiste ale societăţii. În raportul Comitetului Central al Partidului Comunist Român prezentat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu la Congresul al X-lea se arată limpede : „Partidul Comunist a ştiut să unească, pe baza politicii sale marxist-leniniste, eforturile creatoare ale întregului popor în lupta pentru edificarea noii orînduiri sociale".

Principiul rolului conducător al partidului are de asemenea o *valoare socială şi politică*, care constă în capacitatea sa de a iniţia şi a promova o politică de dezvoltare socială în concordanţă cu structurile proprii şi cu particularităţile fiecărei ţări. Socialismul reclamă o conducere ştiinţifică a tuturor proceselor sociale, iar aceasta nu se poate realiza fără conducerea unui partid de avangardă, exponent al concepţiei revoluţionare despre lume a clasei muncitoare şi al conştiinţei naţionale. Este domeniul în care principiul enunţat îşi vădeşte cu pregnanţă valoarea sa *indicativă* şi *normativă* în acelaşi timp, considerînd aceşti termeni în accepţia lor majoră : ca o rezultantă sintetică, ştiinţific-fundamentată a practicii sociale socialiste, ca expresia ideologică cea mai înaintată a acestei practici şi, totodată, ca o proiecţie ideală a scopurilor noii societăţi, corelarea acestor scopuri cu mijloacele şi posibilităţile mereu sporite, transformarea lor în norme de acţiune eficientă.

Prin capacitatea sa de a se identifica cu conştiinţa naţională progresistă, de a fi totdeauna model de responsabilitate faţă de popor, de a dezvolta o politică de apărare a suveranităţii, a independenţei şi a demnităţii naţionale şi de a elabora acele modele de construcţie socială care să corespundă cel mai bine tradiţiilor şi trăsăturilor specifice ale naţiunii sale, partidul nostru a pus în lumină şi a dat un relief deosebit *valorii naţionale* a conducerii sale. Principiul menţionat nu se realizează automat sau prin decrete administrative, ci presupune o profundă şi multilaterală unitate între partid şi popor, între conştiinţa naţională a întregului popor şi conştiinţa de clasă, revoluţionară a celor mai înaintaţi şi vrednici fii ai săi.

Cu ce forţă de sugestie este subliniată unitatea dintre partid şi naţiunea socialistă în raportul tovarăşului Nicolae Ceauşescu : „Partidul reprezintă nucleul în jurul căruia gravitează întreaga societate şi de la care radiază energia şi lumina ce pun în mişcare şi asigură funcţionarea întregului angrenaj al orînduirii socialiste. La rîndul său partidul se regenerează continuu sub impulsul puternicelor fascicule de energie şi lumină ce se îndreaptă continuu spre el din rîndul naţiunii noastre socialiste". Este neîndoielnic că numai un partid legat prin mii de fire de tradiţiile progresiste ale poporului din care face parte, de însuşirile şi năzuinţele sale spirituale, ca şi de idealurile socialiste internaţionale ale

celorlalte popoare îşi poate îndeplini nobila misiune de a uni în jurul său marile mase muncitoare şi de a le conduce spre victorie.

Această din urmă valoare se împleteşte inextricabil cu *valoarea internaţională*, care pune în evidenţă responsabilitatea partidului faţă de mişcarea muncitorească şi comunistă internaţională. În spiritul respectului reciproc, el trebuie să cunoască experienţele pozitive ale altor mişcări, ale altor partide, trebuie să ştie a selecta şi a asimila ceea ce poate fi util pentru propria sa activitate, rămînînd însă totdeauna el însuşi, păstrînd şi îmbogăţind propria sa originalitate.

Una dintre cele mai profunde caracteristici ale partidului în toate actele şi demersurile sale revoluţionare şi constructive rezidă în *valoarea umanistă şi culturală*, pe care o implică, o realizează şi o dezvoltă exercitarea rolului său conducător şi care decurge din capacitatea sa de a se identifica cu *umanismul* concepţiei marxist-leniniste şi al construcţiei socialiste, de a face din umanism însăşi raţiunea sa de a exista şi de a acţiona, astfel ca noua societate să devină cea mai umană societate din istorie.

Iată doar cîteva valori pe care experienţa revoluţionară a partidului nostru, mai ales în ultimul deceniu, le-a pus în lumină şi în raport cu care principiul rolului conducător al partidului dobîndeşte o semnificaţie mai profundă.

În legătură cu această problemă pot fi (în parte au şi fost) analizate multe aspecte, cum ar fi : acţiunea şi influenţa decisivă a comuniştilor în toate domeniile de activitate ; creşterea rolului *factorului subiectiv* în concordanţă cu amploarea şi complexitatea sarcinilor constructive ale desăvîrşirii societăţii socialiste şi trecerii la comunism, partidul fiind principalul exponent subiectiv-conştient al cerinţelor obiective ale dezvoltării sociale ; unitatea dintre partid şi mase ca o chezăşie a conştientizării maselor şi a forţei partidului ; perfecţionarea formelor şi a metodelor democratice în activitatea partidului, model de comportament democratic pentru toţi factorii statali şi obşteşti ai societăţii socialiste ; creşterea rolului conducător al partidului pe măsura înaintării spre comunism etc. Într-o formulare sintetică a acestui principiu în etapa actuală, secretarul general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, arăta că „rolul conducător al partidului se manifestă cu putere crescîndă în absolut toate sferele vieţii sociale — în producţia de bunuri materiale, în activitatea ideologică şi politică, în perfecţionarea relaţiilor de producţie, a raporturilor socialiste dintre oameni, în ştiinţă, artă şi cultură, în activitatea de formare a conştiinţei socialiste a maselor..., pentru promovarea spiritului novator în întreaga viaţă socială, pentru perfecţionarea conducerii şi planificării economiei, pentru punerea de acord a formelor organizatorice şi a metodelor de muncă cu nevoile actuale ale societăţii, pentru asigurarea triumfului în ţara noastră al echităţii socialiste, al principiilor egalităţii între oameni".

În cele ce urmează, aş dori să mă opresc succint doar asupra *valorii umaniste şi culturale* a acestui principiu.

★

Partidul iniţiază, organizează şi conduce o nouă practică socialistorică prin care se înfăptuieşte o revoluţie în structurile materiale ale existenţei umane, în sfera producţiei materiale şi în acelaşi timp se formează şi se dezvoltă un nou model uman. Modelul uman al socialismului

— a cărui expresie cea mai înaintată este comunistul — reprezintă o sinteză originală între ceea ce este *general-uman* (exprimînd astfel o continuitate în evoluţia umanului) şi ceea ce este *specific-particular*, adică propriu noii societăţi (exprimînd, astfel, cea mai radicală discontinuitate în istoria condiţiei umane, a existenţei şi conştiinţei umane). Marx a schiţat acest nou profil uman în celebrele sale *Manuscrise* economico-filozofice din 1844, unde a formulat ideea că umanismul desăvîrşit al comunismului ca „reală apropiere a *esenţei umane* de către om şi pentru om", „este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om şi natură şi dintre om şi om, adevărata soluţionare a conflictului dintre existenţă şi esenţă, dintre obiectivare şi autoafirmare, dintre libertate şi necesitate, dintre individ şi specie".

Este limpede formulat aici un ideal umanist pe care cercetări ulterioare ale întemeietorilor învăţăturii marxiste l-au adîncit, l-au fundamentat în contextul mai amplu al întregii lor teorii economice şi politice, al concepţiei generale despre lume şi societate, iar revoluţia şi construcţia socialistă îl experimentează şi-i conferă un sens practic. Este idealul spre care au năzuit umaniştii dintotdeauna, mai mult sau mai puţin clar şi conştient, dar care, în condiţiile societăţilor bazate pe exploatare şi asuprire, pe degradarea valorilor umane, apărea fie ca o utopie, fie ca un mit necesar pentru a acoperi sau a substitui o crudă şi tristă realitate umană.

Esenţial este să înţelegem că pentru orînduirea noastră crezul umanist nu mai este doar o proiecţie ideală într-un viitor nedefinit sau numai o rezultantă purificată a unui proces istoric de dramatice şi adînci înfruntări şi confruntări, ci o dimensiune existenţială a însuşi acestui proces. Potrivit cu vocaţia istorică a socialismului de a realiza umanismul desăvîrşit partidul nostru construieşte şi orientează întreaga practică socială în sensul transformării sale într-un uriaş laborator care produce nu numai bunuri materiale, dar şi valori spirituale. Socialismul transformă radical condiţia umană materială şi spirituală, în sensul că lumea omului devine tot mai mult o lume a libertăţii şi egalităţii autentice, dar această transformare nu le este oferită oamenilor ca un dar al zeilor, ci se produce prin înseşi luptele şi strădaniile lor, prin izbînzi şi înfrîngeri, printr-un uriaş efort constructiv, teoretic şi practic, organizat şi condus de partid.

Documentele Congresului al X-lea reprezintă o nouă culme în istoria României socialiste şi pentru că ele marchează mutaţii profunde în condiţia materială şi ideală a omului socialist. Este sensul profund al cuvintelor din *Raportul Comitetului Central*: „Partidul nostru porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului societăţii". Omul pe care-l pune în centrul său activitatea teoretică şi practică a partidului nu este omul abstract al vechilor umanişti şi al vechilor antropologii filozofice (um om de pretutindeni şi de nicăieri), ci omul concret-istoric al zilelor noastre — muncitorul, ţăranul, intelectualul —, constructor conştient şi activ al unei noi societăţi; este omul ca *obiect* şi *produs* al unei îndelungate şi dramatice istorii, reprezentînd deci o realitate moral-spirituală contradictorie, dar şi ca *subiect creator* al unei istorii noi, al unei istorii prin care se realizează saltul calitativ din imperiul necesităţii în acela al libertăţii.

De nenumărate ori s-a subliniat în declaraţii oficiale, în luări de poziţie ale conducătorilor partidului că toate progresele civilizaţiei în dezvoltarea forţelor de producţie şi perfecţionarea relaţiilor sociale sînt subordonate nevoilor omului, figura centrală a întregii activităţi. Se au totdeauna în vedere atît latura materială, cît şi cea spirituală a civilizaţiei, deoarece „socialismul nu reduce omul la rolul de forţă de producţie, ci vede în el beneficiarul tuturor valorilor ştiinţifice şi culturale, factorul suprem al societăţii". Dar să examineze oricine nu doar declaraţiile de principiu, ci mai ales faptele de politică culturală şi socială — creşterea de la an la an a investiţiilor şi a înfăptuirilor de civilizaţie puse în slujba celor mai diverse nevoi umane, pentru a sesiza că toate ipostazele posibile ale umanului sînt prezente în judecăţile şi actele statului şi partidului nostru.

De profundă semnificaţie ne apare şi o altă trăsătură caracteristică a politicii partidului nostru : în socialism, nu numai scopurile sînt umaniste, dar şi mijloacele pentru realizarea lor sînt şi trebuie să fie totdeauna umaniste. Marea confruntare istorică pe care o angajează socialismul constă tocmai în descifrarea căilor şi modalităţilor apte să contribuie la realizarea unui nou model uman, transformînd lumea umană într-o lume a libertăţii, *condiţia posibilă şi ideală* a omului în *condiţie reală*, *esenţa umană* în *existenţă socială concretă*. Socialismul, în concepţia partidului nostru, trebuie să facă din dictonul *scopul scuză mijloacele* o tristă amintire, de vreme ce scopul umanist pe care-l instituie nu este altceva decît însăşi esenţa noii societăţi proiectate ca ideal şi care se transformă în existenţă. A forja noul model uman nu înseamnă deci a idealiza şi mitiza esenţa abstractă, nedesfăşurată, nerealizată a socialismului, ci de a face din ea o *dimensiune reală* a omului socialist.

În planul artei şi al culturii în general, valoarea principiului enunţat se afirmă ca principiu al libertăţii de gîndire şi al libertăţii de creaţie. Partidul este factorul hotărîtor în acea ambianţă formativă a umanului, în cuprinsul căreia se zămislesc *noile modele culturale* ale socialismului. Este un spaţiu axiologic cucerit de om, un teren rodnic de formare şi afirmare a umanului. Firește, ideea de *model cultural* nu poate fi înţeleasă în sensul fixării unor scheme rigide ale creaţiei şi evoluţiei culturale, impuse prin decrete administrative, cărora toţi cei care participă la actul de cultură (creatori şi receptori de valori, făuritori de civilizaţie) ar trebui să li se supună obligatoriu, ci ca forme de „înţelepciune condensată", ca tipuri mobile, dinamice de gîndire şi conduită umană pe temeiul marxism-leninismului, al principiilor socialiste. Aceste modele nu se formează alături şi nu se situează deasupra activităţii oamenilor înşişi, ca un sistem de referinţă abstract al actelor lor, ci sînt produsul întregului său mediu de viaţă, aşa cum îl moşteneşte, dar şi aşa cum îl transformă pentru a deveni propice unui climat spiritual al desăvîrşirii umane, al formării omului ca personalitate multilateral dezvoltată. Este vorba de un climat de încredere şi autenticitate umană din care visul nu e izgonit, dar el nu înseamnă fugă de adevăr, negarea luciditătii critice. Socialismul are nevoie nu de mistificarea adevărului, de fetişuri şi idoli, ci de o gîndire critică, negatoare şi constructoare în acelaşi timp, care ştie să privească adevărul în faţă, să-şi angajeze răspunderea în toate situaţiile problematice în care se poate afla omul, grupurile umane, întreaga societate (situaţia şi rolul femeii, a tineretului, dialogul generaţiilor, modalităţile de perfecţionare a

relațiilor sociale, a formelor și metodelor de organizare și conducere a vieții sociale etc.). Este necesară deci nu numai descifrarea idealului de umanitate de care are nevoie și pe care-l promovează socialismul, dar și o mai clară înțelegere a ceea ce am putea numi *ambianța formativă a umanului* în care se înfruntă spectacular sau în adîncuri, într-o varietate infinită de forme, *noul* și *vechiul*. Este mediul realizării de sine a omului care *nu este*, ci *devine* ceea ce este la un moment dat, în virtutea unor determinații obiective și impulsuri subiective.

Potrivit concepției partidului, socialismul nu e nivelator de valori, nu uniformizează viața spirituală, nu duce la depersonalizare, ci deschide cele mai largi posibilități de afirmare multilaterală a personalităților culturale — ceea ce în planul artei și literaturii înseamnă o mare varietate de stiluri de creație, mari posibilități de inovație. Toate acestea implică o anumită ipostază a libertății : este *libertatea social-politică* a omului de cultură ca cetățean și patriot al țării sale, avînd posibilitatea de a se integra ca personalitate liberă, autonomă, în viața tumultoasă a cetății; dar este, de asemenea, *libertatea de creație*, strîns legată de prima, prin care marile imperative ale vremii, ale societății, problemele de existență și conștiință cu care este confruntat un popor liber, angajat conștient pe drumul făuririi propriei sale istorii, devin imbolduri lăuntrice de creație, pîrghii ale conștiinței artistice. Dar nici în acest domeniu, nici în altele, necesitatea nu devine spontan libertate. Pentru a stimula creația spirituală și a se converti în valoare culturală, necesitatea trebuie mai întîi să devină *conștientă de sine* sub forma libertății politice și ideologice, a cărei întruchipare supremă este însuși partidul. Aceasta este accepția filozofică marxistă a noțiunii *libertatea de creație*, căreia factorul politic (în primul rînd politica partidului) îi conferă cea mai adîncă semnificație și valoare tocmai pentru că îi asigură conștientizarea și înțelegerea necesității istorice, reprezintă cea mai eficientă cale prin care nevoile obiective ale societății, simțirea, munca și aspirațiile poporului devin stimuli și pîrghii interne ale creației culturale. O înaintată *conștiință artistică* nu este posibilă fără o profundă cunoaștere a lucrurilor, a stărilor sufletești, a condiției umane specifice socialismului, cu toate virtuțile sale realizate sau potențiale, fără a introduce în cîmpul creației acel univers omenesc inedit de muncă, de gîndire, de viață spirituală, a națiunii noastre socialiste. Dar o atare cunoaștere presupune o angajare partinică în procesul transformărilor înnoitoare. Tocmai în acest sens libertatea de creație este strîns legată de libertatea socială, mai mult — este parte integrantă a libertății sociale. Partidul ca exponentul cel mai consecvent al progresului multilateral, al unei spiritualități înaintate, este condiția libertății politice și ideologice, iar prin aceasta este totodată condiție a libertății artistice. Aceasta înseamnă că autenticitatea umană în creația culturală se poate obține numai dacă scriitorul, artistul, savantul înțeleg și trăiesc cu maximum de intensitate comandamentele supreme ale societății noastre de azi, tendințele ei de dezvoltare. Nu o dată au fost schițate în documentele de partid coordonatele sociale și umane ale făuririi unor noi modele culturale în socialism : marile prefaceri sociale ale epocii noastre, epoca unei profunde revoluții științifice și culturale, de care nu poate rămîne străină nici o națiune a globului, locul și rolul omului în cuprinsul acestei revoluții, care nu trebuie să ducă la dezumanizarea, la despuierea omului de virtuțile creatoare ale

spiritului său, ci, dimpotrivă, să-l afirme cu tot mai multă forţă ca stăpîn al propriilor sale destine, necesitatea de a orienta acţiunea oamenilor nu după motive întîmplătoare, ci pe temeiul cunoaşterii ştiinţifice şi al umanismului socialist. Lecţia partidului este una de atitudine critică, de confruntare lucidă cu problemele naţionale şi cu cele contemporane, avînd în vedere faptul că marxism-leninismul nu este o culegere de reţete infailibile elaborate o dată pentru totdeauna, nu este un „ghid practic", pe baza căruia se poate acţiona automat, sau un talisman care ne poate feri de orice greşeală, ci o filozofie vie, care te obligă să gîndeşti în orice împrejurare, să interpretezi în mod creator realitatea aflată în continuă schimbare; ea este totodată o invitaţie la visare, căci niciodată oamenii nu au avut ca în prezent mai mare nevoie de vis, de acel vis la care se referea Lenin vorbind despre Pisarev; este visul care constă din explorarea romantică a necunoscutului, din zborul gîndului (şi nu numai al gîndului) spre marile înălţimi, este visul omului dezrobit, însetat de adevăr şi frumos, un vis care nu exclude deci luciditatea critică, care nu duce la automistificare.

Partidul orientează toate momentele şi formele culturii pentru a face din ele un climat rodnic al creativităţii şi formativităţii umane. În concepţia partidului, cultura are un rol de seamă în construirea unui nou model uman, în transformarea condiţiei umane, care nu implică doar un *ideal de perfecţiune*, ca certitudine şi proiecţie în absolut, ci şi strădanie faustică, tensiunea spirituală a îndoielilor. Căci socialismul aduce pentru prima dată o rezolvare teoretică şi practică a unei contradicţii fundamentale a condiţiei umane: între proiecţia ideală a forţelor specific umane şi realizarea acestora, între *idealitatea teoretică a esenţei umane* şi *realitatea practică a existenţei umane*. Astfel că modelele culturale, pe care le prospectează şi le experimentează socialismul, trebuie să exprime, în grade diferite de cuprindere şi adîncire, nu o *esenţă umană abstractă*, ci înseşi *modurile existenţiale* ale lumii umane, cu ale sale căderi şi înălţări, o lume de tandreţe şi abjecţie, de sublim şi grotesc, de comic şi tragic. Prin actul de *a semnifica* (ca *homo significans*), prin *actul de cultură* (ca *homo sapiens*), prin *actul de civilizaţie* (ca *homo faber*), omul se inserează în realitate, exprimă condiţia sa umană prezentă, dar o şi depăşeşte, deoarece propune o nouă realitate, care nu e o copie fidelă a realităţii originare, ci o sinteză a realului şi idealului, efect, dar şi cauză, anticipare a unei fiinţări umane viitoare. Prin actul cultural, omul realizează acea joncţiune care constituie privilegiul şi maiestatea spiritului său, între planul ideal şi cel real al existenţei, între un prezent al forţelor contrare şi al presiunii efemerului şi proiecţia ideală în alt timp istoric — fie trecutul, dar cu funcţia de a servi ca model al unei posibile lumi viitoare, fie viitorul, dar cu funcţia de a conferi constanţă ideală, dreptul de perenitate faptelor prezente.

Îndrumată de partid sub raport ideologic-filozofic, cultura nu reflectă doar stări şi procese umane ale prezentului, afectate de numeroase reziduuri ale vechiului, dar şi ceva din modelul de perfecţiune umană al comunismului. Cultura ne apare astfel ca fiind drumul omului (şi măsura înaintării pe acest drum) de la realitatea actuală, empirică a condiţiei sale la condiţia sa posibilă, ideală. Omul socialist nu se regăseşte pe sine, întreg, nici în prima ipostază a condiţiei sale telurice — aceea în care spiritul său

faustic apare ca o tendință, ca o posibilitate, ca o vocație nerealizată —, nici în punctul *terminus* al realizării sale umane, în care valorile sale potențiale s-ar institui ca un model al perfecțiunii, ci în mersul chinuitor de greu de la real la ideal, niciodată încheiat, în care orice progres al gîndirii și sensibilității, al cunoașterii și creației ne apropie asimptotic de un atare ideal.

Mișcarea istorică a umanului pe care o determină noua societate trebuie să îmbrățișeze toate laturile existenței și conștiinței, eficiența sa reală constînd în strădania de umanizare culturală a naturii, ca și a relațiilor dintre oameni, în construirea unor modele cultural-umane care nu sînt nici nihiliste, în sensul demonismului satanic, nici apologetice, în sensul mitizării, ci reprezintă o *sinteză între ceea ce este și ceea poate fi omul.*

Socialismul, în concepția partidului nostru, nu are nevoie să transforme idealul în mit, să-l sacralizeze, de vreme ce el reprezintă o dimensiune a realului. El trebuie doar înțeles ca atare și valorificat în cîmpul activității pedagogice și cultural-educative în general. Firește, aceasta presupune a ține seama de o serie de condiții, a folosi modalități adecvate în organizarea științifică a activităților, în construcția unor modele culturale. Astfel, de pildă, instituționalizarea activității omenești, inclusiv a celei culturale, este un factor pozitiv, de eficiență formativă, în cîmpul umanului numai dacă ea servește constituirii și afirmării unor modele culturale cerute de noua spiritualitate socialistă, numai dacă instituțiile respective nu sînt fetișizate, birocratizate, transformate în scopuri în sine, ci reprezintă modalități sociale destul de elastice prin care se realizează mișcarea spiritului uman de la real la ideal (sau de la natură la cultură), ceea ce înseamnă umanizarea realului, transfigurarea sa ideală, și de la ideal la real (obiectivare, materializare), adică de la planul ideal al culturii la cel real al civilizației, de la valorile culturale la bunurile de civilizație, prin care nu trebuie să înțelegem doar belșugul de produse necesare traiului, ci întreaga bogăție desfășurată, totalitatea valorilor culturale în funcționalitatea lor social-umană.

PRELIMINARII LA O TEORIE MARXISTĂ A STATUS-URILOR ŞI ROLURILOR

DE
PETRU PÂNZARU

Tentativa de a construi, în cadrul sociologiei şi psihosociologiei, o teorie *marxistă* a status-urilor şi rolurilor este neîndoielnic temerară. Ea ar putea fi socotită chiar prematură, ţinînd seama de modestia şi de caracterul parţial al elaborărilor teoretice de pînă acum, de lipsa unor monografii consacrate unor aspecte delimitate, de volumul redus al cercetărilor concrete, de teren, ca şi de o derutantă diversitate, neconcordanţă şi neunivocitate a conceptelor şi noţiunilor care ar urma să fie utilizate în cadrul teoriei*.

Totuşi ni se pare că, chiar în condiţiile actuale — poate insuficient maturizate pentru elaborarea unei teorii — şi chiar cu riscul — firește nepremeditat — al unei nereuşite, integrale sau parţiale, este preferabil să urmăm calea încercării (şi erorii) decît să aşteptăm cursul lin al acumulării *tuturor* premiselor necesare unei munci cu şanse pozitive sigure, dinainte calculate. „Ca orice activitate umană — scrie R. Merton — , a face teorie comportă un risc. Într-adevăr, teoreticianul trebuie să se neliniştească a şti dacă toate ipotezele provizorii pe cale le avansează la un moment dat pot fi confirmate pînă la urmă : aceste succese perpetue pot fi rezultatul unei dispoziţii intelectuale mai mult decît al excepţionalei validităţi a unei teorii"[1].

De altfel, nici o teorie izvorîtă atît din logica internă a dezvoltării ştiinţei, cît şi din necesităţile practicii nu poartă dintru început atributele definitivului şi nu le obţine niciodată pe acelea ale perfecţiunii. Poate că chiar fie şi numai insistenţa în direcţia enunţată, însoţită de o schiţare prealabilă a unor idei sau probleme deschise, poate fi de natură să stimu-

* Este îmbucurător să constatăm intensificarea preocupărilor nu numai, în general, faţă de bazele psihosociologiei marxiste, faţă de diversele ei aplicaţii, dar şi, în particular, faţă de limpezirea conceptelor de status şi rol din punctul de vedere al gnoseologiei şi al metodologiei marxist-leniniste.

Vezi A. Roth, *Individ, colectivitate, societate*; H.H. Stahl, *Status-uri, roluri, personaje şi personalităţi sociale* — ambele în volumul *Sociologie generală*, coordonator prof. univ. Miron Constantinescu, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[1] R.K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p.204.

Rev. filoz., **16**. *12*, p. 1417–1425, Bucureşti, 1969

leze, inclusiv prin replică, o „reacție în lanț", adică o muncă de echipă, care, din păcate, lipsește în prezent atît la scară națională, cît și la una mai largă.

Marx și Engels au afirmat în repetate rînduri ideea necesității *studierii de către științele sociale a procesului real de viață și a activității indivizilor în fiecare epocă.*

Premisele concepției marxiste „*sînt oamenii, considerați* nu într-o izolare și imobilitate imaginară, ci *în procesul lor real de dezvoltare, care poate fi observat pe cale empirică și are loc în condiții determinate*"[2]. „Observația empirică trebuie să scoată la iveală *în fiecare caz în parte* — pe baza experienței și fără nici o mistificare sau speculație — *legătura dintre* structura socială și politică, *pe de o parte, și* producție, *de altă parte*"[3]. Și, în fine: „Noi pornim de la oamenii cu adevărat *activi* și din procesul lor *real* de viață deducem și dezvoltarea *reflexelor* și a *ecourilor ideologice* ale acestui proces de viață... considerînd conștiința numai ca fiind conștiința *LOR*"[4]. „*Indivizii* au pornit întotdeauna de la ei înșiși *...așa cum existau în cadrul condițiilor și al relațiilor lor istorice date,* și nu de la individul «pur» în sensul ideologilor. Dar în cursul dezvoltăriii istorice și tocmai datorită faptului că relațiile sociale devin ceva de sine stătător, lucru inevitabil în cadrul diviziunii muncii, *apare o deosebire între viața personală a fiecărui individ și viața lui în măsura în care este subordonată unei ramuri de muncă oarecare și condițiilor corespunzătoare acesteia*"[5].

Numărul mare și lungimea textelor citate — care, de altfel, fac corp comun cu numeroase alte pasaje din lucrările lui Marx și Engels — ne par justificate și compensate de *conținutul* lor de *idei, cu valoare de cadru teoretic și ghid metodologic nemijlocit pentru schițarea jaloanelor concepției marxiste închegate și moderne asupra status-urilor și rolurilor sociale.*

1. VALORILE ȘI LIMITELE UNEI TEORII A STATUS-URILOR ȘI ROLURILOR

A conceptualiza realitățile sociale înseamnă a le abstrage și exprima specificul lor definitoriu. Dar generalul există numai *în* și *prin* particular. Pe planul realităților specificul și universalul sînt solidare, inseparabile. De aceea, realitățile tangibile dintr-o epocă, dintr-un sistem (formație) social-economic determinat, pe o treaptă anume de evoluție, reprezintă *premisa* oricăror raționamente care să poată duce la o teorie, inclusiv una cu „valoare sau grad mediu de generalizare" (ca să folosim ideea lui Merton), cum ar putea fi și teoria status-urilor și rolurilor. Căci o asemenea teorie nu tinde și nu poate tinde firește *să înlocuiască* teoria generală a societății (formulată de sociologia marxistă), nici să formuleze alte legi ale determinismului social decît cele descoperite de către aceeași sociologie.

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în idem, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 27 (subl. ns.).

[3] *Ibidem*, p. 26.

[4] *Ibidem*, p. 27.

[5] *Ibidem*, p. 78 (subl. ns.).

Situîndu-se deci *în cadrul* teoriei general-sociologice, teoria status-urilor şi rolurilor sociale îşi poate propune ca scop *aprofundarea şi nuanţarea* unei imagini şi explicaţii dinamice şi adecvate a sistemelor (formaţiilor) sociale considerate.

Orice pretenţie a vreunei teorii oarecare a status-urilor şi rolurilor de a „ţine locul" teoriei generale a societăţii în forma în care a fost jalonată de marxism este nefondată. Dovezi sînt faptul că noţiunile de status şi rol *nu epuizează* şi nu pot epuiza nici structura, nici mecanismul şi nici funcţiile *întregii* vieţi social-istorice; faptul că se menţine în continuare posibilitatea de a elabora teorii sociologice generale şi fără a recurge la aceste concepte (deşi folosirea lor prudentă şi raţională poate aprofunda prin concretizare şi nuanţă explicaţia teoretică); în sfîrşit, faptul că aceste concepte înseşi, atunci cînd sînt utilizate, derivă din şi sînt *subordonate* altor categorii sociologice mai generale, cum sînt cele de formaţie social-economică, comunităţi istorice, diviziune socială a muncii, structură de clasă, structuri instituţionale şi organizaţionale, sisteme de norme şi valori, civilizaţii şi culturi specifice etc.

În afara naturii lor de concepte derivate, subordonate, status-ul şi rolul se caracterizează prin natura lor *„dublă"* : ele sînt categorii *nu numai* ale sociologiei sau *exclusiv* ale psihosociologiei, ci au un caracter sui-generis, sînt „categorii de contact", dacă se poate spune astfel. Oricum, ele nu sînt concepte capabile să oglindească *de sine stătător* realităţi sociale concrete, empirice, fără *a se corela şi a-şi „împrumuta" propriile note definitorii de la celelalte categorii sociologice fundamentale enumerate.* Orice tendinţă de a conferi *„autonomie"* conceptelor de status-rol împinge teoria ce s-ar baza pe ele în zonele speculaţiei, ale formalismului sociologic, aşa cum se petrec lucrurile în cadrul unor orientări nemarxiste[6]. Astfel încît, deşi nutrim convingerea fermă în valoarea gnoseologică, metodologică şi praxiologică a conceptelor în cauză, nu ezităm să afirmăm că, *„detaşate de istoria reală, luate în sine"* (Marx), ele pierd aceste valori şi funcţii, iar „teoria" lor ajunge un joc steril şi chiar dăunător, întrucît ne îndepărtează de înţelegerea realităţilor sociale *concret-istorice* şi de sensul dezvoltării lor, în loc să ne apropie de aceasta.

Iată de ce, credem noi, pe teoreticienii marxişti nu-i pot în nici un caz satisface definiţiile excesiv de abstracte şi de nedeterminate pe care fie Mead, fie Linton, fie Parsons sau Merton şi alţi autori nemarxişti le propun conceptelor de status şi rol. Căci a afirma că status-ul defineşte „poziţia unui ins în cadrul unui sistem social" înseamnă a nu spune nimic definitoriu nici despre concept, nici despre sistemul sau structura socială dată. Tot astfel a considera status-urile şi rolurile ca sisteme sau ansambluri de drepturi şi obligaţii, de comportamente reciproc aşteptate ca legitime (sancţionate deci de un consens) nu ne spune nimic definitoriu nici despre natura şi cauzalitatea îndatoririlor şi drepturilor, nici despre *conţinutul*, probabil măcar, al comportamentelor şi al consensurilor, nici despre sistemele de valori şi norme, obiectiv determinate, care prezidează relaţiile sociale începînd de la cele economice şi terminînd cu cele spirituale. E un artificiu metafizic de raţionament să consideri că, în timp ce status-

[6] Vezi A.M. Rocheblave-Spenlé, *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, P.U.F., 1962.

urile se caracterizează prin aceea că desemnează ansamblul comportamentelor *la care noi ne așteptăm* din partea altora, rolurile desemnează comportamentele așteptate de către alte persoane din partea noastră. Se omite că *în fapt*, în realitatea socială vie, comportamentele de ambele sensuri inevitabil și simultan complementare, reciproce își au sursa ultimă și principală nu în interiorul, ci în *exteriorul* status-ului sau rolului însuși, anume în factorii sociali generali și naturali umani, care le determină și pe acestea, și pe indivizii în acțiune.

Considerăm că pentru a ajunge, în final, la o definire cît mai riguroasă a categoriilor de *status* și *rol* sînt necesare „sintetizarea rezultatelor celor mai generale" ale „dezvoltării social-istorice", „cercetarea și sistematizarea materialului" oferit de realități, dezvăluirea legăturii esențiale *„dintre structura socială și politică, pe de o parte, și producție, de altă parte"*, dintre *„procesul real de viață al oamenilor și reflexele și ecourile ideologice ale acestui proces"* (Marx).

Ni se pare plauzibil a propune pentru conceptul de *status* următoarea caracterizare generală : el desemnează *pozițiile* (situațiile) *obiectiv determinate de factori naturali și sociali pe care le ocupă în timp individul, grupul, clasa în raport cu diferitele elemente ale formației social-economice sau cu totalitatea ei.* Acestor poziții le este asociat, în fiecare caz în parte, un *sistem de drepturi și obligații* reglementat social și perceput personal. În măsura în care se încorporează în conștiința de sine a persoanei, grupului, clasei etc., status-ul exprimă și un conținut psihosociologic asociat. Status-ul definește individul sub rang social.[7] Afirmația e extensibilă la grup, clasă socială etc.

Conceptul de rol (model de rol) desemnează *cerințele formulate* (*așteptate ca legitime*) *de către formațiunea social-economică și elementele ei componente față de membrii lor conform status-urilor de sex-vîrstă și a celor acordate de societatea respectivă și conform sistemelor de valori și norme existente*, precum și modalitatea în care persoanele împlinesc aceste cerințe („jucarea" rolului).

2. RAPORTURILE DINTRE STATUS-URI, ROLURI ȘI FORMAȚIUNEA SOCIALĂ

Dacă am încerca să concretizăm conceptul esențial de „sistem social", respectiv de „formațiune social-economică" dintr-un unghi de vedere care să poată surprinde și îmbrățișa și locul categoriilor de status și rol, vom ajunge, probabil, la un tablou (o structură) în care vor apărea în forme și articulații specifice, particulare, *istorice*ște *determinate*, următoarele elemente (privite de la „bază" spre vîrf și redate aici în mod inevitabil *schematic*) :

— indivizii umani structurați în grupe de sex-vîrstă ;

— grupuri sociale de diferite naturi și mărimi, cu diferite scopuri și sarcini sociale, stabile sau ocazionale, instituționalizate sau neinstituționalizate ;

— grupări umane constituite după diferite criterii fie geo-economice-istorice, fie după alte criterii sociologice (profesionale, confesionale etc. etc.) ;

---

[7] Jean Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, p. 180.

— relaţii sociale fundamentale, economice : de proprietate, producţie, schimb, repartiţie ;

— clase, pături, categorii sociale ;

— tipuri specifice de comunităţi umane, cu forma lor cea mai avansată : naţiunea.

Corespunzător acestora avem o varietate de *instituţii şi organizaţii* sociale, de asemenea *istoriceşte determinate*, cum ar fi :

— state naţionale cu organismele lor economice-financiare — juridice—militare etc., cu instituţiile lor culturale, educative, artistice ; cu structura lor economică şi administrativ-teritorială specifică;

— partide politice ;

— organizaţii sau asociaţii cu caracter profesional, social-obştesc etc. ;

—familii, grupări umane specific bio-psiho-social-istorice, care reunesc relaţii instituţionalizate (formale) cu relaţii noninstituţionalizate (neformale), îndeplinind, prin aceasta, funcţii complexe în procesul de societizare[8] şi, în general, în întregul sistem social dat.

Întreaga activitate şi dezvoltare a indivizilor, a grupurilor umane, a comunităţilor, colectivităţilor, claselor etc., a sistemelor organizaţionale şi instituţionale este condiţionată de prezenţa unui (unor) *sistem(e) de valori şi norme*. Avem în vedere norme şi valori — economice, tehnice-ştiinţifice, politice-juridice, filozofice-ideologice, etice, estetice, religioase, psihologice ş.a.

Indivizii, grupurile, instituţiile şi organizaţiile sînt purtătorii a acestor valori şi norme, sînt „executorii lor testamentari", *dar şi creatorii şi modificatorii acestora*. Prin definiţie, socialul este *integralitatea şi simultaneitatea interactivă*, a elementelor componente, obiective (adică obiectivate, materializate) şi subiective (adică personificate, spiritualizate), latente şi active, trecute şi prezente, ceea ce nu înseamnă absenţa unui determinism, a unei ierarhii de cauze, factori, valori şi norme.

În această *integralitate definită* şi *simultaneitate dinamică* există, datorită unei duble determinări : natural-biologic-psihologice şi social-istorice, o reţea de „celule" sau puncte de conducere-control, de execuţie etc. Sau în alţi termeni pusă problema : cum, prin ce mijloace îşi *auto*realizează societatea funcţiile vitale şi scopurile (proiectele), prin *intermediul* căror *tipuri de structuri organizaţionale şi forme de activităţi* ? Ce elemente menite să reunească indivizii şi să facă posibile relaţiile între ei, în grupuri, între grupuri, în comunităţi şi între ele, în clase şi între clase, în naţiuni şi între naţiuni, pot constitui acea matrice a oricărei vieţi sociale, autentice, adică *organizate*, capabile de *auto*reproducere şi perpetuare, de automişcare şi dezvoltare ? *Elementele acestea ne par nouă a fi tocmai status-urile şi rolurile sociale.*

Status-urile şi rolurile sînt categorii ale organizării şi acţiunii sociale. În alt context nu pot fi înţelese şi explicate apariţia, evoluţia şi compli-

[8] A se vedea sensul termenului la pagina 1423.

carea lor, însăşi natura lor. Ele au apărut într-o versiune conştientă — şi nu spontană şi instinctuală, cum se prezintă ele şi azi în lumea animală — o dată cu cea mai elementară formă organizată de societate, cu cele dintîi forme relativ stabile de interacţiune socială. Atît factori bio-naturali, cît şi factori sociali-istorici, cum sînt diviziunea socială a muncii, organizarea producţiei, distribuţiei, consumaţiei etc., a activităţilor politice, cultural-educative, au făcut *obiectiv necesare* ocuparea de către fiecare ins a unor locuri anumite în spaţiul organizării sociale, împlinirea unor acţiuni cerute şi permise de aceste poziţii în „schema organizaţională" şi de capacităţi fizico-psihice ale indivizilor, de sistemul valoric-normativ în acţiune.

Status-urile şi rolurile sînt produs social obiectiv şi subiectiv, *efect al necesităţilor inexorabile de organizare a acţiunii şi al înţelegerii de către oameni a acestor necesităţi*, sînt schemele şi modelele ei, elaborate, la rîndul lor, sub influenţa activă a valorilor şi normelor, a căror expresie de altfel şi sînt în bună măsură.

Nu există formă de *organizare* socială — comunitate, grup, instituţii, organizaţii etc. — şi nici chiar de relaţii natural-sociale[9] între indivizii speciei umane în afara unui „nomenclator" de status-uri şi „repertoriu" de roluri cît de cît definite şi stabilite pentru o perioadă de timp oarecare.

În cadrul *organizării* şi *acţiunii sociale*, status-urile şi rolurile reprezintă *elemente*, puncte de încrucişare şi sinteză a unor date şi nevoi simultan ale individului uman şi ale grupului, comunităţii, societăţii, ale persoanei şi ale instituţiilor. La suprafaţa vieţii sociale, a relaţiilor sociale, status-urile şi rolurile sînt menţinute şi transformate de către *interese*. Or, *interesele sînt întotdeauna ale oamenilor, ale grupurilor, claselor, naţiunilor* şi le găsim cristalizate în valori, norme, instituţii, acţiuni, relaţii, le întîlnim în ciocnirile sau cooperările dintre indivizi, grupuri, clase etc.

Status-urile şi rolurile sînt întotdeauna şi pretutindeni — *în cadrul organizării* şi *acţiunii sociale* — la nivel micro- şi macrosocial — *versiunea natural-socială şi colectiv-individuală a intereselor* —, sînt expresie şi vehicul permanent al acestora, în forme istoriceşte mereu modificate.

În perspectiva formulării unei teorii a status-urilor şi rolurilor mai este ceva important de semnalat. Esenţială în cadrul organizării şi

---

[9] Toate relaţiile sociale au latura lor natural-biologică internă, permanent activă, fapt constant relevat de Marx, dar adesea ignorat de unii teoreticienii marxişti care se lasă ispitiţi de sociologism şi formalism. Evitînd reeditarea biologismului instinctualist, trebuie totodată să evităm extrema opusă, să ne hotărîm a renunţa la orgolioasa eludare a naturii biologice a omului, specific realizată în structura sa bio-psiho-social-istorică şi, fără a o transforma în *dominanta* relaţiilor sociale, să privim omul şi societatea, relaţiile social-umane ca *parte* a naturii, ca *prelungire* a acesteia. Omul şi societatea nu numai că nu au anulat, dar nici măcar n-au depăşit şi nu credem că vor depăşi vreodată — în calitate de oameni — cadrele „prescrise" impuse de natură şi condiţiile ei. Din păcate, atît idealismul filozofic şi sociologic, cît şi materialismul antropologizant şi-au dat concursul la tulburarea înţelegerii esenţei naturale a omului (şi a societăţii) sau a naturii sale esenţiale în toată complexitatea laturilor bio-psiho-social-istorice ale umanului. A se vedea comunicarea noastră „Asupra conceptului de natură umană" în suplimentul revistei Forum. dec. (1969).

acţiunii sociale este realizarea perpetuă a proceselor de societizare[10] şi inculturaţie.

În realizarea acestor procese corelative, dar neidentice şi de o importanţă vitală pentru menţinerea şi dezvoltarea ascendentă a oricărei societăţi, oricît de elementar organizată şi de simplu structurată ar fi ea, *intervin status-urile şi rolurile ca verigi obiectiv necesare şi subiectiv realizate* (personificate). Procesele de *societizare* şi *inculturaţie** sînt „traductibile" în termeni de status-uri şi roluri. Căci integrarea în structuri natural-sociale (de diverse tipuri şi mărimi), adică *societizarea*, înseamnă, inevitabil, ocuparea unui loc, a unei poziţii în spaţiul social dat, dobîndirea unui status (unor status-uri) din „nomenclatorul" stabilit de respectiva formaţie social-economică, structură politică-socială şi formaţie culturală. La rîndul ei, *inculturarea*, adică asimilarea sistemului de norme şi valori socialmente şi istoric elaborate şi mai ales condiţiile de *realizare*, *manifestare a* acestora *în acţiunea şi relaţia socială* (relaţiile sociale), presupune implicit un „repertoriu" de roluri, de „modele" de roluri şi de „acţiune în roluri" şi ele socialmente reglementate în consens sau (în anume împrejurări şi momente) în contrasens cu interesele comunităţilor, grupurilor, claselor sociale etc., în ultimă instanţă ale formaţiei social-economice şi culturale respective.

Dar să revenim la „schema" noastră pentru a încerca o *raportare a status-urilor şi rolurilor la componentele sistemului social* (*formaţiei sociale*): comunităţi, structuri, relaţii, instituţii, norme şi valori şi pentru a susţine astfel caracterizarea acestor concepte propusă anterior, condiţie importantă şi premisă gnoseologică a însăşi *teoriei* status-urilor şi rolurilor.

E în prealabil necesar să facem o *distincţie* fie şi aproximativă, generală, abstractă deocamdată, *între status şi rol*. Primul e o noţiune preponderent poziţională, organizaţională, situaţională. Al doilea e un concept preponderent dinamic, acţional. Status-ul se raportează la (mai exact spus

---

[10] Preferăm termenului de socializare, curent folosit într-o pluralitate derutantă de sensuri de la cel economic la cel psihosociologic, pe cel de *societizare*, propus în cadrul seminariilor de psihologie socială de studentul *I Vîrlau*, anul IV *Academia de ştiinţe social-politice „Ştefan Gheorghiu"*. Termenul desemnează actul *intrării* (integrării sociale) *unui ins într-o comunitate socială*, grup, organizaţie etc. şi deci al ocupării unui *status*. Păstrăm şi utilizăm termenul de inculturaţie cu sensul de *„asimilare a unui sistem de valori norme etc. de către ins, grup etc. şi de acţiune conform acestor norme şi valori"*. În procesul de societizare, insul este *obiect* (adesea pasiv), dar în cel de inculturare el este *subiect*, de regulă activ, este persoană şi poate deveni personalitate. Indivizii umani intră — voluntar sau involuntar — în diferite grupuri sau le părăsesc. Aici ei *se inculturează, acţionează conform unor table de valori şi norme sociale* şi nu mai puţin conform propriilor particularităţi biopsihologice individuale. Cu alte cuvinte, se poate spune că acţiunea în *roluri* este manifestarea (nemijlocită a gradului de inculturare (adică de *interiorizare* a normelor şi valorilor şi de *practicare* a lor)

*Precizăm (dacă mai este nevoie?) că termenul nu are în vedere cîtuşi de puţin desemnarea procesului de culturalizare (alfabetizare, şcolarizare etc.) sau de educare, ci de însuşire şi mai ales de *realizare* a *normelor* şi valorilor sociale, redate, firește, în versiune strict personală. Nota esenţială a conceptului este nu absorbţia normelor şi valorilor, ci *interpretarea* lor personală manifestată *în acţiunea* socială a insului. În raport cu educaţia, precizăm că inculturarea desemnează numai *rezultatele* procesului educativ.

De exemplu, un om *cult* în sens clasic va cunoaşte *n* sisteme de cultură, concepţii filozofice, etice, estetice, religioase, politice etc., dar ca ins *inculturat* el va adera, îşi va însuşi şi *practica* una dintre aceste concepţii filozofice, religioase, politice etc. Inculturaţia nu este sinonimă cu educaţia făcută de instituţii specializate (deşi aceasta e *unul* din instrumentele, căile, *premisele* ei), ci este (desemnează) *rezultatele* palpabile, manifeste ale procesului educativ, care, deşi relativ uniform pentru o masă de indivizi, intrat în contact viu cu individualitatea acestora, va avea efecte cu totul neuniforme.

se încadrează în) sistemul de comunităţi-structuri şi instituţii-organizaţii, avînd un caracter fie suprapersonal (exemplu naţiunea, clasa, profesiunea etc., ceea ce nu înseamnă a-individual), fie nepersonal (exemplu nomenclatorul de funcţii din cadrul instituţiilor şi organizaţiilor sociale). Rolurile se raportează la (se încadrează în) sistemul de norme şi valori, presupun un subiect activ inculturat (şi, firește, în prealabil societizat) şi are un pronunţat caracter personal. Chiar în cazurile cînd este vorba de „modele de roluri" (prescripţii, „texte" de roluri), ele sînt întotdeauna *interpretate* (înţelese în anume fel) de o persoană sau alta şi transpuse în acţiune în funcţie de această interpretare personală şi de contextul situaţional. Dar şi „modelele de rol" nu sînt entităţi, cifre, tabele sau reţete abstracte, ci sînt, de regulă, *asociate* unor persoane care le-au realizat sau le realizează în contexte sociale determinate, în virtutea unor norme şi valori circumscrise social.

Interesant de remarcat este că, considerate în cadrul comunitar şi instituţional dat, *status-urile sînt simultan* e f e c t u l unor necesităţi şi trebuinţe, al unor interese şi scopuri generale, sau cvasigenerale, de grup sau individuale, al unor tradiţii mai mult sau mai puţin rigide şi, totodată, m o t i v a ţ i a *mijlocită* a unor atitudini şi conduite, opinii şi stări de spirit, mentalităţi şi prejudecăţi etc. Cu toate acestea, status-urile, prin însăşi natura şi funcţia lor, nu ne spun nimic despre ce gîndeşte, ce simte, ce vrea individul uman posesor al acelui status. Despre toate acestea înferează *rolurile*, mai exact *acţiunile în rol* ale indivizilor în contexte situaţionale de ordin social şi psihosocial determinate. Status-urile, în schimb, ne vorbesc despre ceea ce au nevoie, gîndesc, simt, voiesc, indivizii *constituiţi în grupuri*, *clase*, *organizaţii*, ne înfăţişează concret scara de valori instituţionalizate, scara de prestigii „aprobată" — expres sau tacit — în cadrul formaţiei sociale date.

Rolul se află în condiţionare reciprocă cu persoana sau personalitatea şi este de neconceput în afara ei. El este totodată un *termen mediu*, obligatoriu, *între persoană*, *personalitate şi status-ul social*. Dacă nu privim status-urile ca nişte abstracţii vide, ca entităţi, ci ca elemente determinate ale sistemului organizaţional, ca învestitură, ca virtualităţi de acţiune socialmente eficientă, atunci va trebui să acceptăm condiţionarea lor de către persoane, *prin intermediul* rolurilor jucate de către acestea şi, invers, condiţionarea relativă a persoanelor de către status-uri, de asemenea prin mijlocirea acţiunilor în rol corespunzătoare.

Pentru persoană, status-urile sociale, care ajung să-şi găsească corespondenţa în *conştiinţa de sine* şi să atragă din partea lui comportamente în rol, sînt fie o sursă de energie, de stimulare a activităţii, spontaneităţii şi creativităţii sale, fie o sursă de frustraţie şi alienare.

Nu arareori se accentuează, mergîndu-se pe urmele lui Linton, dependenţa aproape univocă a rolurilor faţă de status-uri, în sensul că acestea ar prescrie rigid comportamentele şi deci acţiunile în rol. Nu este vorba aici numai de o subapreciere a faptului că ambele fac parte dintr-un context social mai larg[11], al căror „instrument" sînt, sau numai de o „pu

[11] În această privinţă, Gurvitch are dreptate cînd scrie că „rolurile sociale ... presupun cadre sociale în interiorul cărora ele sînt jucate ...; ele nu pot fi separate nici de alte roluri, nici de ansamblele unde ele sînt integrate" (*Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1957, p. 85).

nere în paranteză" a creativităţii şi spontaneităţii persoanei sau grupului[12], ci totodată de omiterea faptului important şi real că, chiar în cazurile cînd un status sau altul indică anumite roluri, numai şi numai *realizarea efectivă* a acestora de către persoană sau grup, şi anume în versiune inedită, valorizează, devalorizează (bagatelizează) sau chiar anulează respectivul status. Status-urile sînt *virtualitate* de acţiune într-un sens sau altul, de o calitate sau alta ; locul lor în cadrul organizării şi acţiunii sociale este în întregime condiţionat *de acţiunile în rol* ale persoanelor, grupelor sociale etc. În acest sens se poate inversa formula lui Linton : nu numai rolul este aspectul dinamic al status-ului, ci şi status-ul este aspectul dinamic al rolurilor asociate.

Deşi este importantă reţinerea legăturilor inseparabile dintre status şi roluri, nu e mai puţin importantă sublinierea *relativei independenţe şi autonomii* de care fiecare din ele dispun.

Deocamdată*, ţinem să accentuăm din nou *interdependenţa obiectivă a conceptelor de status şi rol cu întregul sistem de categorii ce desemnează procesele fundamentale ale vieţii sociale.* Vom spune că aceste categorii, în care se includ şi cele de status şi rol, formează un *continuum* de elemente, care, deşi nu-şi pot schimba locul între ele, determină ca modificările produse unuia din elemente sociale pe care le caracterizează să provoace o adevărată „reacţie în lanţ", atrăgînd schimbări mai mult sau mai puţin profunde la toate celelalte elemente. Astfel, schimbări la nivelul comunităţilor sau instituţiilor sociale provoacă modificări în reţeaua de status-uri şi în ierarhia lor, atrag modificarea unor roluri ; jucarea unor roluri în mod novator, netradiţional poate duce la schimbarea însăşi a unor status-uri. Se produce chiar un fel de rotaţie a persoanelor în cadrul aceloraşi status-uri, ele jucînd roluri diferite. Transformările din zona valorilor şi normelor afectează structurile, comunităţile, organizaţiile, instituţiile, relaţiile şi, în mod inexorabil, status-urile şi rolurile.

Aceste sublinieri ne permit să afirmăm că înţelegerea vieţii sociale şi a direcţiilor ei de evoluţie nu poate fi realizată nici plecîndu-se de la individ către societate, nici considerînd societatea *primordială* faţă de individ şi nici luînd ca bază de plecare doar *unul* din elementele continuumului de care am vorbit. Numai considerarea întregului, a *interacţiunii obiective din cadrul acestui continuum*, structurat de epoca istorică, de acţiunile oamenilor, va deschise calea unei înţelegeri şi explicări sociologice şi psihosociologice cu adevărat valide.

Considerăm cele cîteva idei avansate aici ca avînd un caracter *preliminar*, chiar *provizoriu*. Numai o analiză completă şi complexă, teoretică şi concretă, pe orizontală şi verticală a status-urilor şi rolurilor în cadrul unei formaţiuni sociale determinate, precum şi analizele *comparative* vor putea degaja concluzii cu şanse sporite de adevăr.

---

[12] Aspect pe care îl hipertrofiază Moreno în *Psyhodrama*, vol. I, secţiunea a V-a, *Teoria rolului şi practica rolului*, p. 153—176, traducerea franceză *Les fondements de la Sociométrie*, 1954.

* Prezentul articol este un fragment dintr-o lucrare cu tema *„Psihosociologia relaţiilor umane"* în curs de elaborare şi care conţine 4 capitole: I. „Esenţa naturii umane" ; II Socializarea şi inculturarea ; III Status-urile şi rolurile persoanei ; IV. Omul în relaţiile interpersonale.

ROL ȘI STATUT (SCHIȚA PROBLEMEI)

DE

HARALAMBIE ENE

Se știe că abordarea acestor categorii s-a impus datorită cercetărilor unor sociologi și psihologi americani privind personalitatea, motivația comportamentală și relațiile interindividuale.

Etimologic, noțiunea de *statut* derivă din latinescul *statutum*, care semnifică o regulă stabilită și obligatorie pentru toți membrii unei colectivități, o lege sau regulament. Americanii, care au folosit primii acest termen, l-au adaptat limbii engleze sub forma de *status*, francezii l-au preluat sub forma *statut*, apropiindu-l de rădăcina sa latinească. De aceea, în literatura mondială, termenul este întîlnit fie ca *status*, fie ca *statut*. Dată fiind structura limbii române, apropiată de cea latină, vom folosi varianta *statut*.

Conceptul de rol este preluat, de asemenea, din limbajul comun, dar pe parcursul constituirii sale ca concept al disciplinelor sociologice, și-a modificat mult conținutul.

Pozițiile pe care se situează în prezent diferiți cercetători, psihologi, sociologi, antropologi sînt foarte diverse, neexistînd de fapt un consens privind definiția acestor categorii, aria lor de referință, domeniul de folosire și apartenența lor la vreuna din discipline. Caracterul interdisciplinar al acestor concepte este însă evident, ele fiind situate la granița dintre sociologie și psihologia socială. De aceea sublinierea unei singure fațete a acestor categorii, abordarea lor fie numai din punctul de vedere al sociologiei, fie numai din cel al psihologiei sociale, împiedică, după părerea noastră, analiza și înțelegerea lor adecvată.

Ne propunem să aducem în discuție pozițiile celor mai cunoscuți cercetători care s-au ocupat de aceste categorii, permițîndu-ne pe parcurs și o subliniere a unor puncte de vedere proprii.

★

Primul care a folosit noțiunea de *rol* într-un sens preluat acum de sociologie, adică în sensul de *rol social*, a fost *Karl Marx*, și anume în analiza rolului personalităților, claselor și grupurilor sociale în dezvoltarea

Rev. filoz., **16**, *12*, p. 1427–1435, București, 1969

societății[1]. „Principele — scrie, de pildă, Marx — nu poate să se comporte altfel decît ca un principe, și cine e atît de prost să-și închipuie că el s-ar putea comporta altfel?"[2].

Epoca de asalt analitic al categoriei de rol, considerat în legătură directă cu categoria de statut, aparține însă ultimelor decenii.

G. H. Mead, psiholog american, a fost printre primii care a prezentat o concepție sistematică și coerentă privind rolul ca instrument de investigare al psihologiei sociale. În lucrarea sa *Mind self and Society* (The University of Chicago Press, 1934), G. H. Mead accentuează sensul mental al conceptului de rol înțeles ca adoptare de către un subiect a unui rol închipuit de el sau copiat după un model individual exterior (exemplu comportamentul unei anumite persoane). În această accepție, conceptul poate fi folosit în analiza educației, a instrucției, a familiei și copilului. Mead înțelege rolul ca acționînd la nivelul intersubiectiv, al comportamentului pur individual al unui subiect, independent de întreaga structură a realității sociale, de obligații, de reguli de conduită, de integrare într-o cultură și ambianță socială obligatorie pentru indivizi.

Un alt cercetător american, antropologul Ralph Linton, reia analiza rolului, introducînd însă și categoria de *statut*. „Locul pe care un individ îl ocupă într-un sistem dat — spune Linton — se va numi statutul său în raport cu acest sistem"[3], Relativ la rol, consideră că de acest concept „ne servim pentru a desemna ansambluri de modele culturale asociate la un sistem dat"[4]. Astfel, Ralph Linton raportează comportamentul individului la locul pe care acesta îl deține simultan în mai multe scheme parțiale ale sistemului social-cultural total, fiecare din aceste scheme îndeplinind o funcție în sistemul total. El consideră comportamentul individului ca fiind „în funcție de cerințele culturale speciale pe care societatea i le impune față de locul pe care-l ocupă"[5]. Linton nu scoate rolul din instrumentația psihologiei sociale, dar prin categoria pereche de rol-statut aduce un argument în extinderea ariei conceptului de rol. Statutul, în concepția lui Linton, impune, din afară, individului anumite îndatoriri și funcții de exercitat, depășind viziunea strict individuală a lui Mead asupra subiectului și a rolului acestuia. „Felul în care un individ participă la cultura societății sale — spune Ralph Linton — nu este întîmplător (adică la voia subiectului. — *n.n.*), ci este legat de locul pe care el îl ocupă în societate și de felul în care s-a pregătit să-l ocupe"[6]. Obiectivitatea unui comportament, susținută de locul în structura socială, impune, la rîndul ei, termenii de *îndatorire* și de *regularizare* a acestui comportament.

În continuare, analiza și definiția categoriilor de rol și statut reține tot mai mult atenția cercetătorilor atît din domeniul psihologiei, cît și al

---

[1] G. Gurvitch, în *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, P.U.F., 1950, p.59, recunoaște că Marx este precursorul teoreticienilor contemporani ai conceptului de *rol social*.

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 10, București, Edit. politică, 1961, p.44.

[3] Ralph Linton, *Concepts de statut et de rôle*, în A. Lévy, *Psychologie sociale, Textes fondamentaux anglais et américains*, Paris, Dunot, 1965, p. 330.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*, p. 329.

[6] *Ibidem*.

sociologiei, ele distingîndu-se prin particularităţile poziţiilor disciplinei pe care se situează autorii respectivi.

J. Stoetzel consideră că analiza statutelor şi rolurilor serveşte numai psihologiei sociale la studiul unor aspecte ale relaţiilor interpersonale şi defineşte statutul şi rolul în termeni de „aşteptări" ale unor indivizi faţă de alţii. Statutul unei persoane este definit ca „un ansamblu de comportamente la care se aşteaptă această persoană din partea altora", iar rolul ca „un ansamblu de comportamente pe care alţii îl aşteaptă de la această persoană"[7].

Alt autor, N. W. Ackerman, defineşte rolul în raport numai cu personalitatea (în cadrul psihologiei sociale), considerîndu-l ca „unitate de adaptare a personalităţii în acţiune"[8].

La fel, David Victoroff consideră rolul în exclusivitate ca noţiune-cheie a psihologiei sociale moderne în domenii prevăzute deja de Mead, şi anume în studiul dezvoltării copilului, structurii familiei, în cercetarea interacţiunii în sînul grupelor restrînse etc.

Şi alţi autori se situează pe poziţia definirii categoriilor de rol şi statut în termeni exclusiv de aşteptări ale unor indivizi faţă de alţii, neprevăzînd multiplele probleme pe care le implică analiza acestor categorii. Şi unii autori români au preluat unele din aceste puncte de vedere, considerînd, de pildă, *statutul* drept poziţia care dă dreptul unei persoane să pretindă sau să se aştepte din partea celorlalţi la o anumită conduită[9].

Bazîndu-se pe argumente, care consideră omul ca acţionînd într-o structură socială dată, constituită, cu norme instituţionalizate, adică pe funcţionalitatea comportamentului fiecărui individ în cadrul acestei structuri sociale determinate, alţi autori consideră rolul pe care-l joacă individul ca ţinînd de ansamblul social obiectiv, regularizat şi deci ca fiind specific sociologiei. Statutul social este considerat, la rîndul său, ca derivînd din norma socială şi determinînd rolul ca pe ceva obiectiv. Astfel, T. M. Newcomb consideră rolul ca un conceput strict sociologic[10], situîndu-se pe aceeaşi poziţie exclusivistă ca şi psihologii.

Sociologul Alain Touraine, analizînd statutul, consideră că diviziunea socială a muncii atribuie fiecărei persoane sarcini delimitate în cadrul organizatoric (schema parţială a unei structuri sociale), în cadrul colectivităţii în care s-a integrat. Astfel, structura socială obligă de fapt persoana să îndeplinească un anumit rol, conform locului pe care această persoană şi l-a ales sau i-a fost atribuit în această structură. Acest lucru este valabil atît în legătură cu rolurile profesionale, cît şi cu cele cetăţeneşti, politice, familiale etc. „Fiecărui statut îi corespunde un rol, adică un ansamblu de drepturi şi de datorii, de privilegii şi obligaţii care definesc oficial conduita celui care ocupă această poziţie"[11].

---

[7] J. Stoetzel, *La psychologie des relations interpersonnelles*, în *Traité de sociologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. 344.

[8] N.W. Ackerman, *Social role and total personality*, în „American Journal Orthopsychiatry" 1951, nr. 1, p.1.

[9] M. Ralea şi T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966.

[10] T.M. Newcomb, *Social psychological theory*, Rohrer and Sherif, 1951.

[11] G. Friedmann şi P. Naville, *Traité de sociologie du travail*, Paris, Edit. Armand Colin, 1962, p. 69.

T. Parsons, fără a considera conceptul de rol ca aparţinînd exclusiv sociologiei, îl descrie la nivelul sistemului social şi compară raportul dintre rol şi funcţie cu acela dintre organ şi funcţie, rolul apărînd deci ca instrument de execuţie al unor comandamente sociale.

De asemenea, N. S. Timasheff subliniază legătura directă a rolului cu norma prin intermediul statutului, statut care exprimă „o serie de drepturi şi datorii garantate sau impuse prin normă" [12].

Mai mult, André Nicolaï, ocupîndu-se de comportamentul economic, consideră că indivizii găsesc în societate pentru fiecare tip de activitate roluri gata stabilite, pe care trebuie să le îndeplinească [13]. De remarcat că, din perspectiva investigaţiilor sociologice menţionate, rolul, statutul, norma etc. apar aproape exclusiv ca rezultat al unui determinism social riguros, care nu lasă loc particularităţilor individuale, modului personal de comportament. Compararea acestor rezultate cu cercetările din domeniul psihologiei sociale dovedeşte valenţele multiple ale categoriilor de rol şi statut, îngemănarea în conţinutul lor atît a unor atribute sociale, cît şi a unor determinări individuale, împrejurare care situează aceste categorii la frontiera dintre disciplinele sociologiei şi psihologiei sociale.

Anumite îndatoriri care ţin de locul ocupat în structura socială obligă o persoană să se comporte conform acestui loc, acestui statut social. Acest comportament este vizibil şi din aşteptările celorlalţi oameni, dar rolul nu derivă din aceste aşteptări personale, interindividuale, ci din norma socială care i-a fost impusă, din funcţia pe care trebuie s-o îndeplinească. Deci rolul social nu rezultă din individualitatea omenească şi nu se defineşte în raport cu ea decît cu totul parţial; el decurge din relaţiile sociale, din cerinţele structurii sociale, ale culturii şi civilizaţiei în care individul este integrat. Trebuie admis că rolul şi statutul exprimă legături durabile între societate şi individ, la fel ca şi în cazul altor concepte cum sînt interesul, motivaţiile etc. În analiza unor astfel de categorii se pot urma, cum am văzut, două itinerare.

Pornind de la comportamentul individual, de la motivaţia subiectivă, de la nivelul personalităţii, rolul reprezintă o atitudine, o conduită proprie raportată la alte personalităţi, cu o conduită tot atît de proprie, pe baza unor poziţii (care ar trebui să fie statutul social determinat) stabilite de el însuşi în raport cu ceilalţi.

Privit însă sociologic, rolul apare ca o funcţie ce trebuie îndeplinită de indivizii grupului în vederea satisfacerii nevoilor acelui grup privind prelungirea viabilităţii şi progresului structurii sociale date. Chiar Stoetzel admite existenţa unor reguli sociale — în legătură cu statutul — care ar regulariza raporturile dintre oameni. „Compatibilitatea" şi „complementaritatea" necesară acestor reguli, subliniază Stoetzel, pun de fapt comportamentul individual şi aşteptările care pot defini rolul şi statutul sub imperativele unor obligaţii sociale, circumscriind în ultimă instanţă, chiar aceste roluri în termeni de funcţie.

Fiecare din aceste două principale modalităţi de abordare a categoriilor de rol şi statut şi-a elaborat şi un sistem de concepte intermediare proprii. Astel, o analiză care acordă prioritate personalităţii, individualităţii

---

[12] N.S. Timasheff, *The basic concepts of sociology*, în „Americain Jour. Soc.", 1952, nr.2.

[13] A. Nicolaï, *Comportement économique et structures sociales*, Paris, P.U.F., 1960, p.40.

va utiliza concepte asociate ca „aşteptări", „coduri", „consensuri", „acţiuni în rol", „persoană", „atitudini", pe cînd un studiu bazat pe analiza structurii societăţii va completa explicaţia rolului prin „normă socială", „cultură" şi „statut". Chiar Linton consideră că există o foarte strînsă legătură între normă, statut şi rol, ceea ce face ca distincţia dintre ele să se opereze cu greu. Procesul de întrepătrundere dintre categoriile de rol şi statut este foarte puternic, vizînd însăşi autonomia celor două concepte ; trebuie subliniat însă că ele nu sînt nici perechi, nici opuse, ci se completează şi se explică reciproc.

Autorii care atribuie *rolului social* caracterul de *funcţie* consideră că orice necesitate care ţine de funcţia finală a sistemului social se transmite prin normă, statut şi devine astfel un model teoretic de comportare pentru indivizi, model ce reprezintă cerinţele sociale, funcţia rolului.

Astfel, pentru individ, nevoia grupului devine o sarcină prescrisă. Acest lucru se observă mai ales la nivelul diviziunii muncii cu care statutele şi rolurile profesionale sînt în mai directă corespondenţă, ele avînd o foarte mare importanţă pentru societate. Ele sînt definite mai strict şi sînt mai instituţionalizate decît cele mai multe din celelalte roluri tocmai datorită stringentei nevoi sociale la care răspund.

La nivelul tratării rolului în psihologia socială, rolul este în relaţie cu statutul, dar îi lipseşte relaţia cu funcţia, nerecunoscută de psihologia socială, ceea ce explică de ce rolul reprezintă o conduită proprie, cel mult în relaţie cu alti indivizi (dar nu cu grupuri), conduită nefuncţională deci şi fără un scop final care să intereseze socialul, ci mai mult intersubiectiv, interesînd individul.

Aceste diferenţieri în conceperea rolului a dat naştere mai tîrziu unei dileme : categoria de rol reprezintă *rolul luat* (*rol-taking*) sau *rolul jucat* (*rol-playing*). Alegerea unei alternative dădea loc la şi mai multe nedumeriri, întrucît cei mai mulţi autori tindeau a recunoaşte existenţa unui statut social, reguli din afara individului ce scoteau rolul din accepţia de *rol-taking*. În acelaşi timp, rolul nu putea fi identificat cu comportamentul însuşi, aşa cum ar rezulta în cazul admiterii rolului-*playing*.

Nodul gordian este tăiat de T. M. Newcomb, care părăseşte discuţia în termeni de *rol-taking* şi *rol-playing*, termeni care, după părerea lui, provocau confuzii. El consideră că în analiza rolului trebuie făcută deosebirea între *rolul ca atare*, *teoretic*, ca *model*, aşa cum el e creat prin intermediul statutului, şi *acţiunea în rol*, adică *comportament*. Newcomb ajunge la concluzia că rolul este o categorie strict sociologică, neaplicabilă la comportamentul concret-individual, ci numai la studiul grupurilor prin care indivizii se realizează. *Rolul* este *un model*, *o conduită teoretică* care se impune tuturor indivizilor, întregului grup ; în modul în care se comportă aceştia, noi nu vedem deci rolul ca atare, ci acţiunea în rol. Comportamentul de multe ori este o imitaţie, o îndeplinire imprecisă a rolului teoretic, imprecizie derivată din caracteristicile personalităţii şi din specificul individualităţii subiectului care în cele din urmă îşi pune pecetea pe comportament.

Acest punct de vedere s-a impus treptat. J. L. Moreno, reluînd discuţia, observă că *rolul-taking* şi *rolul-playing* au origine comună şi sînt „două faze ale aceluiaşi proces"[14]. Şi la el rolul apare ca un model de con-

[14] J.L. Moreno, *Fondements de la sociométrie*, Paris, P.U.F., 1964, p.31.

duită căreia îi atribuie elemente ce ţin atît de individ, cît şi de colectiv, elemente care leagă subiectul de condiţionarea obiectivă.

Rolul ca model nu trebuie înţeles însă ca un ansamblu de prescripţii sociale imobile, pentru că altfel ele ar înceta să fie şi un factor de progres, rămînînd doar un mijloc de constrîngere la un sistem dat. Or, rolul trebuie să constituie totodată un factor dinamic, novator în viaţa socială. Privitor la acest aspect al problemei, Rocheblave-Spenle[15] consideră că intervenţia factorului subiectiv, a omului în rol nu este mecanică, ci creatoare, fiecare acţiune în rol comportînd o parte de creaţie. Indivizii, grupurile de oameni examinează critic nu numai comportamentul celor din jur, dar şi modelele de comportament, locul pe care grupurile trebuie să-l cucerească în structura socială şi chiar structura însăşi. Astfel se explică activitatea revoluţionară a proletariatului, cu toate că în interiorul unei structuri sociale capitaliste locul, statutul acestuia este cel de producător lipsit de mijloace de producţie, de vînzător de forţă de muncă, de exploatat.

Toţi autorii sînt de acord că statutul are un caracter static şi structural, în timp ce rolul este modelul de conduită care dă viaţă acestui statut, avînd deci un caracter dinamic şi funcţional. Statutul, locul în structură este legat direct de evoluţia economică, de modul de viaţă, de specificul culturii, de ansamblul politic al societăţii, a căror stabilitate se transmite şi statutului. Statutul desemnează o situaţie stabilă, rolul desemnează un model dinamic, care se supune prin normă şi statut structurii date, dar în acelaşi timp acţionează asupra ei.

Tot din situarea diferită a celor două categorii faţă de structura socială derivă şi succesiunea lor diferită în timp. Statutul apare înaintea rolului, şi acesta urmează statutului. Dar aceasta, subliniem, numai dacă privim relaţia statut-rol prin intermediul normei sociale, deci ca nişte categorii ale sociologiei.

Rocheblave-Spenle precizează că „mult timp s-a folosit termenul de statut pentru a desemna poziţia individului în sistemul de prestigiu din societatea sa" [16]. Într-adevăr, unii autori rezervă statutului calitatea de a indica rangul, prestigiul social al individului. J. H. Fichter, crede în acest sens, că statutul social este „rangul" (mic sau mare) pe care contemporanii îl acordă cuiva"[17], rang după care societatea îl evaluează şi, în consecinţă, îl stimează.

Numeroşi autori americani analizează statutul în termen de „succes" social, „performanţe sociale" a indivizilor. Astfel, structura socială apare la aceşti cercetători ca o scară teoretică a rangului şi a prestigiului, a diferitelor statute deci, scară pe care indivizii caută să ajungă cît mai sus în raport cu ceilalţi, să urce *peste* alţii. Statutul este considerat chiar ca o construcţie teoretică clădită pe seama evaluărilor pe care societatea, ceilalţi indivizi din jur i-o fac unei anumite personalităţi. În orice caz, acest mod de a vedea statutul se explică, pe de o parte, prin specificul pragmatic al moralei şi sociologiei americane, iar pe de altă parte, prin caracterul personalist al psihologiei sociale, de pe poziţiile căreia se analizează conceptul

---

[15] A.M. Rocheblave-Spenle, *La notion de rôle*, Paris, P.U.F., 1962, p. 149.
[16] *Ibidem*, p. 330.
[17] J.H. Fichter, *La sociologie*, Paris, Ed. Universitaires, 1960, p. 52.

de statut. Individul este văzut în relaţie cu ceilalţi numai sub raportul prestigiului său, al modului cum a răzbătut într-o luptă cu alte persoane la fel de izolate.

Alţi autori consideră statutul ca o categorie complexă, cu un conţinut mult mai bogat care poate explica mai complet natura umană şi raporturile ei cu societatea.

Într-o lucrare a lui Boudon şi Lazarsfeld se apreciază că înţelegerea *statutului* ca *model de comportament reciproc în interiorul unui sistem social dat* „va elimina emblema utilizării statutului social ca o scară de prestigiu"[18]. Astfel, categoriei de statut i se vor atribui alte potenţe decît acelea privind relaţiile intersubiective prin definiţiile de rang şi prestigiu. Ele vor reda statutului social semnificaţia de categorie care explică raporturile indivizilor cu socialul, mecanismul de realizare a unor necesităţi sociale, de evoluţie şi progres social într-o structură dată, de stabilizare şi regularizare a unor comportamente canalizate pe făgaşul unor nevoi, necesităţi specifice societăţii.

În mod legitim se pune întrebarea : o persoană poate avea mai multe statute în acelaşi cadru social ? Fiecărui statut îi corespunde un singur rol sau mai multe ? Cum acţionează persoana în cazul în care are mai multe statute ?

Şi sub acest aspect, consultarea literaturii de specialitate ne-a oferit tabloul unei poziţii diverse. Robert King Merton, într-o lucrare[19] apărută acum cîţiva ani, consideră că fiecărui statut (fie el profesional, economic, de naţionalitate) îi corespunde un ansamblu, un număr de roluri. Astfel, spune el, statutul profesional al unui student în medicină, de pildă, îi impune acestuia mai multe roluri, şi anume : un rol faţă de profesorul şi maestrul său, un rol faţă de înfirmiere şi faţă de personalul clinicii şi un alt rol faţă de bolnavi etc., toate decurgînd din acelaşi statut.

Alain Touraine, referindu-se la aceleaşi statute profesionale, consideră că „fiecărui statut îi corespunde un rol, adică un ansamblu de drepturi şi datorii, de privilegii şi de obligaţii care definesc oficial conduita celui care ocupă această poziţie"[20]. Deci ceea ce Merton pulveriza în mai multe roluri conforme aceluiaşi statut, A. Touraine consideră că fiind diverse drepturi şi obligaţii ce formează un amsablu de comportament care-l obligă pe individ, în cazul nostru pe student, să se comporte ca atare, conform regulilor stabilite prin statut. Ralph Linton formulase aceeaşi opinie, afirmînd că „fiecare statut este asociat unui rol dat"[21], adăugînd că orice persoană poate avea mai multe statute, conform schemelor din societatea în care se integrează, statute stabilite pe baza vîrstei, sexului, căsătoriei etc., dar fiecăruia din acest statut îi corespunde un singur rol.

Aceeaşi opinie o întîlnim la Odile Benoit cînd spune că „statutul unui individ într-un sistem social dat nu este indivizibil"[22], înţelegînd prin aceasta că o persoană poate avea în acelaşi timp mai multe statute.

---

[18] R. Boudon şi P. Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris, Mouton & Co., 1965, p. 136.

[19] R.K. Merton, *Social theory and social structure*, Glencoe III, The Free Press, 1957.

[20] G. Friedmann şi P. Naville, *Traité de sociologie du travail*, p. 69.

[21] Ralph Linton, *Concepts de statut et de rôle*, în *op. cit.*, p. 330.

[22] O. Benoit, *Statut dans l'entreprise*, în volumul R. Boudon şi T. Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris, Mouton & Co., 1965, p. 137.

Sub acest aspect, Emilio Wilems[23] aduce o completare, arătînd că într-o societate dată statutul social este oferit de suma statutelor parţiale care-i sînt atribuite individului în fiecare din grupele în care este integrat, ceea ce poate explica multiplicitatea planurilor în care acţionează un individ, de multe ori în mod complementar.

Ducînd mai departe ideea, Rocheblave-Spenle remarcă faptul că statutul economic, profesional este insuficient pentru a defini statutul social al unei persoane şi că asupra acestor statute, dobîndite de o persoană în timpul vieţii, apasă şi alte statute decurgînd din cultură, religie etc. şi care influenţează în final statutul social.

Pentru a clarifica lucrurile, se pare deci că trebuie să acceptăm ca existînd două feluri de statute : *impuse*, cu care individul se naşte şi care decurg din naţionalitate, religie, vîrstă, sex, şi *dobîndite* în viaţă, şi anume statute de natură profesională, economică, politică, cetăţenească etc., care toate la un loc alcătuiesc *macro-statutul* sau *statutul social real.*

Individul poate acţiona în mod eficient, conform fiecăruia din aceste statute cărora le corespunde rolul respectiv, numai dacă *ele nu se contrazic*, dacă un rol ca model nu-i cere să acţioneze în sens opus altui rol pe care aceeaşi persoană îl deţine în altă schemă socială (particulară faţă de totalul structurii). Este de asemenea limpede că individul respectiv nu acţionează în mai multe roluri deodată, pentru că, în momentul în care joacă un rol, celelalte există în stare latentă. Desigur, aceasta nu înseamnă că rolurile ce corespund unor statute sînt complet izolate unele de altele şi că de fiecare dată individul reprezintă pe altcineva. Toate statutele parţiale sînt compatibile între ele şi definesc un macrostatut real şi constructiv, propriu unei persoane care se comportă social multivalent, astfel că, în schema profesională, jucîndu-şi acest rol, persoana în chestiune poate să satisfacă unele cerinţe privind şi rolurile cetăţeneşti, economice, politice etc. Ceea ce înseamnă că şi rolul nu este indivizibil la nivelul chiar al unui statut — în sensul că fiecare rol este compus dintr-o multitudine de atribute care-i definesc specificul. Din masa atributelor unui rol considerăm că se degajă un atribut-pivot, care semnifică în cea mai mare măsură specificitatea acestui rol, plus alte atribute secunde, dar nu secundare, care definesc şi ele rolul. Gruparea în jurul atributului-pivot nu poate împiedica însă ca unele atribute secunde să aparţină concomitent şi parţial şi altor roluri, să răspundă şi acestora.

În orice sistem social, pentru a fi viabil, trebuie să existe o perfectă concordanţă între statut şi rol, între normă, statut, rol, atribut-pivot şi acţiune în rol, ele influenţînd decisiv mecanismul de funcţionare şi de progres al construcţiei sociale, fiind în ultimă instanţă puntea dintre subiectiv, şi obiectiv, ceea ce deschide individului perspectiva socială.

Prin rol şi statut individul se realizează ca fiinţă socială, îşi proiectează în afară personalitatea şi valenţele sale de creator, îşi poate regla adecvat răspunsurile, reacţiile la nevoile şi cerinţele sociale. J. H. Fichter spune că „statutul este un concept sociologic important, el este cea mai mare fereastră pe care o persoană o deschide înspre lume din şi spre propria sa subiectivitate, prin statut se realizează (omul) ca subiect istoric" [24].

---

[23] E. Wilems, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Librairie M. Rivière, p. 215—216.
[24] G.H. Fichter, *La sociologie*, p .58.

G. Gurvitch realizează o analiză profundă a relaţiei obiectiv-subiectiv prin intermediul statut-rol. El arată că, cu toată stabilitatea şi relativa regularizare a statutului şi rolului, procesul realizării lor presupune o sumă de interpretări personale, specifice omului, subiectului, deci reacţii psihologice variate din partea actorilor colectivi sau individuali care se integrează în aceste statute, dînd viaţă prin roluri obiectivului. Gurvitch spune că „rolurile sociale depăşesc opoziţia dintre obiectiv şi subiectiv, căci ele fac să triumfe străfundurile subiectivităţii colective tot aşa de bine ca şi cele individuale" [25].

Investigarea rolului din perspectiva sociologiei reliefează îndeosebi această calitate a sa de legătură dintre obiectiv şi subiectiv, după cum aceeaşi investigare din perspectiva psihologiei sociale este mai adecvată înţelegerii comportamentului şi acţiunilor personalităţii umane.

Privit dinspre grupul integrator, rolul social nu desemnează individul, persoana în totalitatea sa, nu explică caracterul şi personalitatea unui individ, ci-l raportează la nevoile grupului, îl explică *în funcţie* de acestea. Cercetătorii care studiază rolurile şi statutele din perspectiva psihologiei sociale abordează aceste categorii dinăuntrul subiectului, încercînd să explice şi să dezvăluie personalitatea în complexitatea sa, motivaţia acţiunilor sale, comportamentul la nivelul intersubiectiv. Din această cauză există şi păreri opuse în ceea ce priveşte definiţiile rolului şi statutului, precum şi conţinutul acestora.

Ţinînd seama de toate acestea, propunem spre discuţie o încercare de definire a categoriilor dintr-o perspectivă unică, generală.

Statutul social este un concept care situează în structura proprie sistemului social global sau a unui subsistem, un loc cu un conţinut de norme şi drepturi specifice, loc pe care-l ocupă o persoană sau un grup de persoane datorită anumitor însuşiri înnăscute şi dobîndite.

Rolul social este un concept care semnifică un model specific de conduită ce exprimă valorile promovate de sistemul social dat, model pe care trebuie să-l realizeze persoana în interacţiunea socială în care s-a integrat.

În acest mod, perspectiva sociologică din care se studiază statutul şi rolul ar deveni mai clară, permiţîndu-ne concomitent să continuăm dialogul cu încercările de definiţie a acestor categorii de pe platforme specifice altor discipline.

---

[25] G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F., 1963, p. 137.

PRELIMINARII LA O TEORIE GENERALĂ A SISTEMELOR DE NORME

DE

CORNEL POPA

1. CONDIȚIONAREA ACȚIUNII SOCIALE

Acțiunea umană comportă o împătrită condiționare : determinist-ontologică, cognitiv-informațională, normativ-axiologică și psihică.

Condiționarea determinist-ontologică privește influențarea unei acțiuni de către mediul natural ambiant, de starea, proprietățile și legile sistemelor materiale care intervin în desfășurarea acțiunii. Din acest punct de vedere, teoria acțiunii se sprijină pe teoria determinismului, pe analiza conceptelor de cauzalitate, necesitate și lege și, se înțelege, pe legile fizicii, chimiei, biologiei.

Condiționarea cognitiv-informațională privește ansamblul cunoștințelor deținute de agent despre scopul acțiunii, obiectul, condițiile, mijloacele și regulile acesteia, ca și despre propria sa stare.

Condiționarea normativ-axiologică a unei acțiuni privește angajarea, execuția sau neexecuția acesteia în funcție de regulile, normele sau legile juridice socialmente instituite, care reglementează și apreciază genul de activități căreia îi aparține acțiunea dată.

Motivația psihică a unei acțiuni rezidă în stările, atitudinile și convingerile agentului, care, toate, îl stimulează și îl determină să acționeze în mod voluntar în vederea dobîndirii unui rezultat determinat.

Activitățile umane sînt în genere activități normate, chiar dacă multe dintre ele nu au norme explicit formulate. Normarea activităților este expresia întemeierii acțiunilor prezente și viitoare pe experiența acțiunilor trecute. În unele domenii, acțiunile oamenilor sînt guvernate de norme bine stabilite. Exemplele cele mai caracteristice de sisteme de norme sînt codurile de legi juridice, constituțiile, statutele diferitelor partide și organizații politice, regulamentele asociațiilor profesionale, științifice, culturale, sportive, regulile jocurilor sportive, regulamentul de circulație, regulamentele militare, legea și regulamentele învățămîntului, regulamentul de ordine interioară dintr-o întreprindere etc.

Rev. filoz., **16**, *12*, p. 1437–1449, București, 1969

–c. 4002

Scopul sistemelor de norme este optimizarea activităţilor, prevenirea unor activităţi dăunătoare, stimularea celor favorabile. Ca elemente de ordin suprastructural, unele sisteme de norme instituite într-o orînduire socială dată joacă rolul de apărare şi menţinere a sistemului social dat. Astfel au un caracter suprastructural sistemele de norme politice, juridice. Există, evident, şi sisteme de norme care nu au un caracter suprastructural, de exemplu sistemele de norme privind circulaţia, regulamentele unor asociaţii ştiinţifice, regulamentele privind ocrotirea sănătăţii, regulamentele sportive etc.

Unele sisteme de norme prescriu prevederi identice pentru toţi agenţii, altele preconizează reguli speciale pentru fiecare categorie distinctă de agenţi; pe primele le vom numi *sisteme normative cu agenţi egali*, iar pe celelalte *sisteme normative ierarhice*. Sistemele de norme se mai pot deosebi între ele, după cum vom vedea, şi după natura prevederilor privind cazurile de respectare sau cazurile de încălcare a normelor preconizate, după utilizarea preponderentă a pîrghiilor represive (de sancţionare) sau a celor premiale (de recompensă).

În lucrarea de faţă ne propunem să ne ocupăm exclusiv de condiţionarea normativ-axiologică a acţiunilor umane, mai precis de caracteristicile generale ale sistemelor normative. În acest scop vom defini conceptele de normă şi sistem de norme, competenţa executivă şi competenţa imperativă a unui agent într-un sistem normat de acţiune, judecata de valoare, ordinul valid şi ordinul invalid, raporturile de subordonare şi de identitatea de rang ierarhic, tipurile principale de sisteme de norme, conceptele de sancţiune şi recompensă. Vom face, de asemenea, unele aprecieri privind raportul dintre propoziţiile declarative şi cele prescriptive şi cu privire la aprecierile de valoare privind acţiunile umane.

2. NORME, PROPOZIŢII ŞI FUNCŢII DEONTICE. JUDECĂŢI DE VALOARE

Norma este o regulă menită să stabilească conduita unei clase de agenţi în condiţii determinate. Norma este *modul* cum trebuie să se acţioneze, un *prototip de acţiune*. De aceea norma nu trebuie confundată cu propoziţiile prin care formulăm exigenţele noastre privind viitoarea acţiune. Aceeaşi normă, respectiv acelaşi număr de exigenţe privind conduita unei clase de agenţi în împrejurări determinate, poate fi formulată prin propoziţii diferite. Mai mult, numeroase norme morale, juridice etc. sînt formulate în mod curent fără intervenţia functorilor deontici („trebuie...", „este obligatoriu...", „se cere ca...", sau „este permis...", „este interzis..."), prin propoziţii declarative sau prin propoziţii imperative (de exemplu *Decalogul*).

Statutul de propoziţii normative al formulărilor respective nu provine din simpla prezenţă sau absenţă a respectivilor functori, ci din situaţia reală a agenţilor. El este în funcţie de raporturile ierarhice dintre agenţi şi de sistemul de norme în vigoare în cadrul colectivităţii ce întreprinde o activitate oarecare.

Din punct de vedere logic, normele sînt descrise prin scheme propoziţionale deontice, adică prin funcţii propoziţionale care, în condiţii determinate, pot genera propoziţii deontice. Atît schemele, cît şi propoziţiile deontice conţin functori deontici. Asemenea modalităţilor aletice „posibil", „imposibil", „necesar", functorii deontici sînt functori monadici şi afectează propoziţii sau scheme determinate. Ca şi acestea, ei se definesc corelativ cu ajutorul negaţiei.

Convenind să notăm „Este permis p" prin Pp, „Este interzis p" prin Ip şi „Este obligatoriu p" prin Op, definiţiile corelative vor fi:

$$\begin{array}{ll} Pp & Ip \\ Ip = NPp & Pp = NIp \\ Op = NPNp & Op = INp \end{array}$$

$$\begin{array}{c} Op \\ Pp = NONp \\ Ip = ONp \end{array}$$

O schemă deontică poate fi exprimată astfel: „În condiţiile c, a trebuie p". Notînd mai departe condiţiile prin c, agentul prin a şi propoziţia afectată de operatorul deontic prin p, schema deontică poate fi scrisă:

$Ocap$ sau $caOp$
$Icap$, $calp$ *etc.*

Înlocuind variabilele prin constante, obţinem propoziţii deontice. De exemplu: „La întîlnirea cu un superior, militarul trebuie să-l salute", unde „la întîlnirea cu un superior" este o valoare determinată pentru variabila c, care descrie condiţia, „militarul" o concretizare pentru variabila a, care desemnează clasa agenţilor, iar „să-l salute" propoziţia afectată de operatorul deontic „trebuie".

În unele calcule deontice se face abstracţie de condiţii, în altele de condiţii şi de agent. În ultimul caz, vom avea de-a face cu modalităţi deontice absolute (Wright, *Mind*, 1951) sau necondiţionate. G. Kalinowski a construit un calcul deontic de două variabile, necondiţional, care ţine însă seama de agent şi de propoziţiile afectate deontic.

Spre deosebire de funcţiile propoziţionale obişnuite, normele sau funcţiile propoziţionale deontice nu sînt funcţii de adevăr.

Propoziţiile deontice, nedescriind stări de fapt, nu sînt adevărate sau false. Lor le pot corespunde în condiţii de loc şi de timp determinate propoziţii adevărate sau false. Propoziţiile deontice sînt propoziţii prescriptive şi nu descriptive.

Propoziţiile deontice, descriind reguli de comportare, devin *criterii* pentru judecăţi de valoare asupra unor acţiuni umane. Acţiunile care corespund prescripţiilor propoziţiilor deontice în vigoare sînt apreciate pozitiv. Cele care contravin prescripţiilor sînt apreciate negativ. Enunţurile prin care se fac aprecierile din punctul de vedere al normelor se numesc *judecăţi de valoare*. Judecăţile de valoare sînt, aşadar, funcţie de normele sau regulile după care trebuie să se desfăşoare acţiunile umane.

Normele ca exigenţe în planul acţiunilor umane nu depind de schemele şi propoziţiile deontice. Ele pot fi doar descrise de acestea.

Normele instituite printr-un decret al organului legislativ al unui stat sînt obligatorii, indiferent dacă propoziţiile care le descriu sînt afec-

tate sau nu de functorii deontici. Obligativitatea lor provine din împuternicirea organului respectiv de a da legi și de a emite decrete, din statutul social al agentului emițător. De aceea, legile și normele pot fi exprimate fără să-și piardă caracterul de norme prin propoziții declarative sau enunțuri. Actul instituirii unui sistem de norme este analog cu instituirea unui sistem deductiv. Un sistem de norme instituit descrie ca și un sistem de axiome, un domeniu de evenimente sau acțiuni ipotetice. Desigur, sistemul de norme trebuie să-și găsească o întrupare mai mult sau mai puțin completă în planul realității. În acest caz, sistemul de norme are un *model.* Sistemul de norme reprezintă însă o idealizare ; el nu încetează să existe atunci cînd își pierde modelul. El devine, după observația lui Tadeusz Czezowski, „un sistem juridic mort, așa cum limba ale cărei norme au ieșit din uz devine o limbă moartă"[1].

Propozițiile ce descriu norme, indiferent de modul în care sînt exprimate, indicativ, imperativ, optativ, întrucît nu descriu acțiuni care s-au petrecut ca atare sau stări de fapt, ci doar scheme sau modele după care urmează să se desfășoare lucrurile, nu pot fi calificate, asemenea celor asertorice, ca adevărate sau false. Propozițiile normative descriu cel mult clase de propoziții potențial adevărate, adică propoziții privind acțiunile și stările de lucruri viitoare care enunțate pot deveni într-un moment ulterior adevărate. Problema care se pune în acest caz este următoarea : întrucît conceptul de *deducție* sau inferență a fost definit pînă acum prin referire la conceptele de adevăr și fals și întrucît în cazul sistemelor de norme nu avem de-a face cu propoziții adevărate și propoziții false, s-ar părea că nu putem defini deducția în sistemul de norme. Și totuși este evident că între diferite norme există raporturi deductive.

Iată cîteva exemple :

Trebuie să-ți îndeplinești obligațiile profesionale ; pregătirea lecțiilor este o obligație profesională ; în consecință, trebuie să-ți pregătești lecțiile. Sau : Cetățenii care au împlinit 20 de ani au drept de vot ; Ion Petre a împlinit 20 de ani ; în consecință, Ion Petre are drept de vot. Ești obligat să satisfaci serviciul militar ; deci ai voie să satisfaci serviciul militar etc.

Aparenta contradicție de mai sus a fost formulată de J. Jorgensen în 1938 și este denumită în literatură „dilema lui Jorgensen". Această situație poate fi depășită, după părerea noastră, dacă ținem seama de două împrejurări :

1) Chiar în logica propozițiilor declarative, legile deducției sînt formulate la nivelul cercetării combinațiilor *posibile* dintre propozițiile adevărate și cele false, inferența validă interzicînd doar obținerea unei propoziții false din premise adevărate. Or, nici în cazul propozițiilor normative nu este exclusă, după cum am văzut, construirea unei astfel de combinatorici a propozițiilor potențial adevărate sau false. În consecință, și în cazul acestora putem opera cu conceptul de inferență validă.

2) Chiar dacă ar fi total lipsită de sens, întrebuințarea conceptelor de adevărat și de fals cu aplicație la o normă sau schemă deontică s-ar putea încerca definirea conceptului de deducție validă pe baza valorilor deontice de „permis" „obligatoriu", „interzis" sau pe baza valorilor deontice de „conform cu R" și „neconform cu R", respectiv „legal" și „ilegal".

[1] Tadeusz Czezowski, *Dwojowie normy*, în *Etika*, I, 1966, p. 154.

Conceptul de deducţie sau consecinţă logică, definit odinioară prin intermediul conceptelor de adevăr şi fals, ar putea fi extins astfel să cuprindă nu numai propoziţiile declarative, ci şi propoziţiile normative[2].

Pe de altă parte, chiar rămînînd în limitele conceptului clasic de consecinţă logică, nu este exclusă posibilitatea cuprinderii normelor într-un calcul logic, deoarece, aşa după cum a observat W. Dubislav (1937), oricărei propoziţii imperative îi poate fi asociată o propoziţie indicativă, astfel încît operaţia de deducţie să poată fi efectuată în conformitate cu logica propoziţiilor declarative. În acest caz, propoziţia imperativă este decompozabilă într-un element ce descrie cererea sau comanda unui agent către altul sau pur şi simplu obligaţia celui din urmă şi o parte ce descrie acţiunea sau starea de fapt comandată. Jorgensen îşi întemeiază concluzia sa negativă în privinţa construirii unei logici a propoziţiilor imperative tocmai pe această existenţă a unor reguli sintactice ce permit trecerea unor propoziţii de la formele imperative la formele indicative.

Am analizat pînă acum raportul normelor şi propoziţiilor normative cu acţiunile pe care le caracterizează, conchizînd, pe de o parte, că normele ca atare nu pot fi calificate nemijlocit ca adevărate sau false şi arătînd, pe de altă parte, că propoziţiilor normative nu le poate fi refuzat un anumit adevăr potenţial la nivelul căruia se desfăşoară calculul logic. Problema pe care o ridicăm acum este următoarea : care este statutul propoziţiilor *despre* norme, dacă acestea pot fi calificate ca adevărate sau false.

Prin propoziţii despre norme înţeleg propoziţiile care se referă la existenţa sau nonexistenţa unei prevederi determinate într-un sistem normativ oarecare. De exemplu, propoziţiile „Prejudicierea avutului obştesc se pedepseşte în România Socialistă" şi „În societate trebuie să te porţi cuviincios" sînt adevărate sau false după cum există sau nu există în Codul penal român sau în codul moral în vigoare norme care să caracterizeze astfel de fapte. Şi, evident, ambele sînt adevărate.

Dacă ordinele sau imperativele nu pot fi calificate ca adevărate sau false*, ele pot fi calificate după alte criterii ca adecvate sau inadecvate, ca realizabile sau irealizabile sau ca autorizate (valide) sau neautorizate (invalide). Trebuie să observăm mai întîi că însăşi ideea de ordin nu are sens decît în sistemele normative ierarhice. Acest fapt esenţial pare a fi scăpat din vedere de unii autori cînd discută împărţirea ordinelor în autorizate şi neautorizate şi încearcă o paralelă între această împărţire şi împărţirea propoziţiilor declarative în adevărate şi false. A. N. Prior observă cu subtilitate[3] că, în timp ce negaţia propoziţiei p înseamnă în acelaşi timp asertarea propoziţiei non p, contestarea ordinului p nu înseamnă totodată enunţarea ordinului non p. Cu alte cuvinte, neobligativitatea de p nu înseamnă ordonarea interdicţiei de p, p putînd fi permis, dar neobligatoriu. Concluzia care se degajă din analiza făcută de A. N. Prior este că nu există un izomorfism de structură între comportamentul în raport cu negaţia a

---

[2] A.A. Ivin, *Nekatorîe problemî teorii deonticeskih modalinostei* în *Loghiceskaia semantica i modalinaia loghica*, Moscova, „Nauka", 1967, p. 183.

* Propoziţia care descrie că s-a dat sau nu s-a dat un ordin poate fi caracterizată ca adevărată sau falsă, dar nu şi ordinul ca atare.

[3] A.N. Prior, *Imperatives and Truth*, *Akten des XIV. Internatiolalen Kongresses für Philosophie*, II, p. 292.

valorilor de adevăr, adevărat și fals din logica propozițiilor declarative și comportamentul în raport cu același functor a valorilor de autorizat și neautorizat date ordinelor*. A. N. Prior urmărește dezvoltarea unei teorii obiective și realiste despre obligații[4]. Condiția dobîndirii acestei obiectivități este ca o acțiune obligatorie sau un ordin autorizat să fie astfel indiferent de faptul că ordinul este dat sau nu de cineva. Cu alte cuvinte, calificarea unui ordin ca autorizat trebuie să fie făcută într-un mod *apersonal*. A. N. Prior nu specifică însă ce anume poate face ca un ordin să fie obligatoriu și autorizat chiar înainte de a fi dat. După părerea noastră, un ordin este *îndreptățit* (autorizat) dacă intră în domeniul de competență al celui ce-l emite și este *obligatoriu* în raport cu un agent dacă execuția lui derivă din obligațiile ce-i sînt prescrise de sistemul de norme în vigoare. Putem dezvolta o teorie nesubiectivistă a ordinelor și a obligațiilor, a pretențiilor și a îndatoririlor numai interpunînd între agentul imperator și cel imperat sistemul de norme ca o clasă de propoziții deontic prescriptive raportată la un domeniu al realității și structurată logic ce are o relativă autonomie față de indivizii umani.

3. SISTEME DE NORME

Considerînd un sistem social alcătuit din n agenți, în cadrul căruia se realizează o activitate normată descrisă prin regulile R_O, R_I și R_P ce stabilesc obligațiile, interdicțiile și permisiunile în raport cu fiecare categorie de agenți, putem defini sistemul de norme astfel:

$$(1) \qquad S_N =_{df} \left[\mathcal{R};\ \sum_1^n a_i,\ \sum_1^m p_k,\ R_O,\ R_I,\ R_P\right],$$

unde $\mathcal{R}$ desemnează o relație, a_i un agent oarecare, iar p_k o propoziție oarecare ce descrie o acțiune. Se înțelege, o cerință esențială este ca regulile să determine mulțimi de propoziții consistente:

$$(2) \qquad M_O \circ M_I \circ M_P.$$

Inconsistența logică a sistemului normativ duce la imposibilitatea aplicării sale practice, la indecizie și la paralizarea activității. Într-un astfel de caz, obligațiile unui agent vor putea implica acțiuni care îi sînt interzise. Or, o cerință a unui sistem normativ considerat este ca în raport cu orice agent:

$$(2') \qquad \sim (M_O \prec M_I)$$

Sistemul normativ este, așadar, o mulțime consistentă de reguli care descrie obligațiile, interdicțiile și permisiunile tuturor categoriilor de agenți cuprinși într-un gen de activitate. Astfel definit, sistemul de norme cuprinde nu numai legile juridice și codurile morale, ci și diferite regulamente

*Pentru A.N. Prior, „autorizat (*warranted*) este un ordin căruia trebuie să i te supui". Conceptul de *warranted* al lui Prior corespunde numai parțial cu conceptul de ordin valid definit de noi. A.N. Prior ignorează condiția apartenenței ordinului la domeniul de competență imperativă a celui care ordonă.

[4] „Imperatives an Truth", „*Akten des XIV. I.K.P.*", p. 292–8.

și sisteme de reguli din cele mai variate domenii de activitate, cum ar fi, de exemplu : regulamentul de ordine interioară al unei întreprinderi, regulamentul de circulație, statutele organizațiilor politice și profesionale, regulile diferitelor jocuri sportive, tratamentul prescris unui bolnav etc.

Teoria strict formală a sistemelor normative va constitui logica deontică pură. Aceasta, după cum a arătat Wright, prezintă unele analogii cu logica modală aletică, întemeiată pe valorile posibil, necesar, imposibil[5]. Ea nu se ocupă de acțiuni individuale, care presupun agent, condiții și timp determinat de execuție și nici de norme determinate. Ea se ocupă de corelațiile interne ale unui sistem normativ și corespunde sintaxei logice dintr-un sistem logic matematic clasic. Am putea-o numi *sintaxă deontică*. Putem concepe însă și *sisteme deontice aplicate* care să cerceteze cu mijloace formale un sistem normativ real sau care, pornind de la sintaxa deontică (sistemul formal deontic), să analizeze diferite *modele* reale sau imaginate. În acest caz, functorii modali deontici vor fi definiți în raport cu sistemul de reguli R, care privesc un domeniu concret de activitate și vor viza de fiecare dată agenți și acțiuni determinate. „Permis p", simbolic Pp, nu înseamnă nimic altceva decît consistența lui p cu R; „Interzis p" respectiv Ip, înseamnă că p este inconsistent cu R; în sfîrșit, „Obligatoriu p", respectiv Op, înseamnă că p este derivabil din R. Vom avea deci următoarele definiții pentru permisiunea, interdicția și obligația relativă*.

$$Pp =_{df} p \circ R \tag{3}$$

$$Ip =_{df} \sim (p \circ R) \tag{4}$$

$$Op =_{df} R \prec p \tag{5}$$

Dacă ținem seama de agent și de execuție, definițiile de mai sus vor putea fi reformulate după cum urmează :

$$Pp =_{df} \exists a \ \& \ a\omega p \ \& \ p \circ R \tag{3'}$$

$$Ip =_{df} \exists a \ \& \ a\omega p \ \& \sim (p \circ R) \tag{4'}$$

$$Op =_{df} \exists a \ \& \ a\omega p \ \& \ R \prec p, \tag{5'}$$

unde $a \in \sum_{1}^{n}$, respectiv mulțimii agenților, ω este un functor de două argumente, astfel încît $a\omega p$ se citește „a execută p".

Marea majoritate a sistemelor de norme presupun ideea de *ierarhie*, adică existența unor deosebiri între agenți din punctul de vedere al drepturilor și obligațiilor lor. Astfel, agenții sînt încadrați în *nivele* sau *trepte ierarhice* diferite. Pentru definirea identității de treaptă ierarhică între agenți, ca și a raportului de subordonare sau superioritate, trebuie să introducem mai întîi conceptele de *domeniu de competență executivă* al unui agent și, respectiv, *domeniu de competență imperativă*.

---

[5] Georg H. von Wright, *An Essey in Modal Logic*, North Holland Publishing Company, 1951, p. 36.

* Conceptele definite la (3) — (5) sînt analoge conceptelor de posibil, necesar și imposibil relativ definite de C.I. Lewis și H. Langford în *Simbolic Logic*, Dover Publications, 1959, p.161.

Domeniul de competență executivă al unui agent constă din totalitatea acțiunilor care-i sînt îngăduite sau impuse de sistemul de regului R.

$$C_{E}^{a_j} =_{df} M_{O}^{a_j} \cup M_{P}^{a_j}. \tag{6}$$

În cazul cînd mulțimea obligațiilor nu este disjunctă de mulțimea permisiunilor, sau mai precis, cînd termenul „permis" nu este interpretat ca „permis dar neobligatoriu", domeniul de competență executivă se identifică cu mulțimea propozițiilor ce descriu acțiuni permise lui a_j:

$$C_{E}^{a_j} = M_{P}^{a_j}. \tag{6'}$$

Domeniul de competență imperativă al unui agent este dat de mulțimea propozițiilor permise a le ordona în conformitate cu sistemul de reguli R.

$$C_{!}^{a_i} = a_i ¡\, !\, p_k,\ a_j,\ \textit{unde}\ p_k \in \sum_{1}^{n} p, \text{ iar „¡" înseamnă} \tag{7}$$

„permisiune" și „!" „ordin".
Acesta este domeniul de competență imperativă abstractă în conformitate cu sistemul de reguli R. Sîntem îndreptățiți să distingem în cadrul acestuia un subdomeniu privilegiat, și anume *domeniul de competență imperativă eficientă* dat de intersecția domeniului de competență imperativă abstractă cu clasa propozițiilor obligatorii pentru cel puțin unul dintre agenți. Dacă convenim să notăm prin $M_{!}^{a_i}$ mulțimea propozițiilor ce descriu poruncile permise lui a_i respectiv $a_i ¡\, !p_k$, unde $p_k \in \sum_{1}^{n} p$, atunci domeniul de competență imperativă efectivă al lui a_i este dat de formula

$$C_{!}^{a_i} =_{df} M_{!}^{a_i} \cap M_{0}^{a_j}, \tag{8}$$

unde a_j aparține mulțimii agenților.

Pe baza relațiilor (6) și (7), putem introduce conceptul de *ordin valid* într-un sistem de norme

$$a_i\ !^{v}\ p_k,\ a_j =_{df} p_k \in C_{!}^{a_i} \cap C_{0}^{a_j}. \tag{9}$$

Cu alte cuvinte, un ordin este valid într-un sistem de norme dacă și numai dacă este dat de un agent competent să-l dea și se adresează unui agent competent (mai precis obligat) să-l execute. Invers, ordinele sînt *invalide* atunci cînd nu provin de la un agent care are competența, permisiunea sau împuternicirea de a le da sau cînd se adresează unor agenți care nu sînt obligați (sau nici măcar nu le este permis) să le execute. Vom avea deci

$$a_i\ !^{iv}\ p_k,\ a_j =_{df} p_k \notin C_{!}^{a_i} \cap C_{0}^{a_i}. \tag{10}$$

Cele două condiții formulate pentru un ordin valid descrise de (9) pot fi formulate și astfel:

$$a_i\ !^{v}\ p_k =_{df} a_i ¡\, !\, p_k\ \&\ a_j O \omega p_k, \tag{9'}$$

cu alte cuvinte, un ordin este valid dacă intră în atribuțiile imperatorului să-l dea și în obligațiile imperatului să-l execute.

Prin intermediul conceptelor de competenţă imperativă şi executivă definim raportul de subordonare dintre doi sau mai mulţi agenţi :

(11) a_i este superior lui $a_j = C_!^{a_i} \cap C_E^{a_j} \neq \Phi$,

sau

a_j este subordonat lui a_i.

Raportul de subordonare dintre doi agenţi a_i *şi* a_j poate fi descris prin intermediul conceptului de ordin valid

(12) a_j este subordonat lui $a_i =_{df} \exists !^v p_k$, a_j ¡ ! p_k & a_j $O\omega p_k$.

Prin intermediul aceloraşi concepte poate fi definit *raportul de independenţă ierarhică a unui agent faţă de altul* sau de *nonsubordonare.*

(13) a_j este independent ierarhic de $a_i =_{df} C_!^{a_i} \cap C_E^{a_j} = \Phi$

(nonsubordonat).

Cu alte cuvinte, un agent a_j nu este subordonat ierarhic unui agent a_i dacă şi numai dacă nu există nici un ordin îndreptăţit dat de a_i a cărui execuţie să fie obligatorie pentru a_j. Sau altfel formulat, a_j este nesubordonat ierahic lui a_i dacă şi numai dacă mulţimea propoziţiilor din competenţa imperativă a lui a_i este disjunctă de mulţimea propoziţiilor ce formează competenţa executivă a lui a_j.

(13′) a_j este independent ierarhic de $a_i =_{df} C_!^{a_i} + C_E^{a_j}$, unde „+" desemnează disjuncţia exclusivă.

Similar vom defini *identitatea de treaptă ierahică, rol sau statut a doi agenţi.*

(14) a_i deţine aceeaşi treaptă ierarhică ca $a_j =_{df} C_!^{a_i} = C_!^{a_j}$ şi $C_E^{a_i} = C_E^{a_j}$.

Cu alte cuvinte, doi agenţi sînt situaţi pe aceeaşi treaptă ierarhică într-un sistem normativ sau au acelaşi rol sau statut social dacă şi numai dacă au aceeaşi competenţă imperativă şi aceeaşi competenţă executivă. Cum $C_!$ şi C_E pot fi descrise prin clase determinate de propoziţii, rezultă că şi conceptul sociologic de rol poate fi definit în termeni precişi. Complicaţiile în legătură cu conceptul de rol apar cînd se consideră comportarea aceluiaşi agent în raport cu sisteme de norme diferite, ştiut fiind faptul că unul şi acelaşi agent îndeplineşte roluri distincte în diferite sisteme de norme. De exemplu, acelaşi agent este fiu şi părinte, inginer într-o fabrică şi membru al unei organizaţii ştiinţifice sau profesionale, conducător auto şi membru al unui club sportiv etc.

Prin intermediul conceptelor de competenţă executivă şi competenţă imperativă vom defini şi conceptele de *acţiune conformă cu sistemul de norme* sau *legală* şi de acţiune ce contravine sistemului de norme sau *ilegală.* Astfel, agentul a_i execută acţiunea descrisă de propoziţia p_k în conformitate cu prevederile sistemului de norme sau legal dacă şi numai dacă p_k aparţine competenţei executive a lui a_i şi, invers, acţiunea este ilegală dacă nu aparţine acesteia :

(15) $Lp_k =_{df} a_i \omega p_k$ & $p_k \in C_E^{ai}$

(16) $NLp_k =_{df} a_i \omega p_k$ & $p_k \notin C_E^{ai}$ sau $p_k \in I_E^{ai}$.

Predicatul „legal" sau „ilegal" într-un sistem de norme este de maximă importanţă. Aşa cum în logica propoziţiilor declarative există o teorie a funcţiilor de adevăr, în logica normelor putem construi o *teorie a funcţiilor de legalitate*, în care, pornind de la execuţia sau nonexecuţia unor acţiuni elementare, să conchidem asupra legalităţii sau ilegalităţii unor acţiuni compuse. Asupra acestor aspecte vom reveni într-un paragraf următor. Se înţelege (15) conţine ca un caz particular

(15') $Lp_k =_{df} a_i \omega p_k \& p_k \in O_E^{a_i}$, unde $O_E^{a_i}$ desemnează clasa propoziţiilor pe care a_i are obligaţia de a le executa. Aceasta rezultă şi din definiţia (6), unde obligaţiile unui agent sînt incluse în domeniul competenţei sale executive.

Este evidentă relaţia (17)

$$C_E^{a_i} \cup I_E^{a_i} = 1. \tag{17}$$

În cadrul unui sistem normat, totalitatea acţiunilor se împarte în acţiuni permise unui agent şi acţiuni nepermise acestuia. Reuniunea lor epuizează clasa univers. Putem lesne pune în corespondenţă această relaţie cu principiul bivalentei şi cu legea terţului exclus din logica formală tradiţională.

Ilegalitatea în raport cu un sistem de norme provine, după cum am văzut în relaţia (16) din execuţia de către agent a unei acţiuni ce depăşeşte domeniul competenţei sale executive. Ea poate proveni, de asemenea, din nonexecuţia unei acţiuni ce aparţine competenţei executive obligatorii a agentului. Acest ultim caz este descris de formula (18):

$$NLp_k =_{df} a_i N \omega p_k \& p_k \in O_E^{a_i}. \tag{18}$$

Cu alte cuvinte, într-un sistem de norme, ilegalitatea provine:
1) din executarea unor acţiuni interzise pentru toţi agenţii sau pentru clasa respectivă de agenţi; 2) din neexecutarea unor obligaţii care revin categoriei respective de agenţi. Putem, deci, îmbina cele două cazuri de ilegalitate descrise în definiţiile (16) şi (18) într-o definiţie generală a conceptului de ilegalitate sau neconformitate cu sistemul de norme.

$$NLp_k =_{df} a_h \omega p_k \& p_k \in O_E^{a_i} \vee a_i N \omega p_k \& p_k \in O_E^{a_i}. \tag{19}$$

Definiţiile (16), (18) şi (19) privesc cazurile de ilegalitate a agentului executiv. Este evident însă că în cadrul unui sistem normativ pot apărea cazuri de ilegalitate determinate de folosirea necorespunzătoare a dreptului şi, respectiv, a obligaţiei de a porunci. Un astfel de caz este depăşirea domeniului de competenţă imperativă sau abuzul de putere.

$$NLp_k =_{df} a_i ! p_k, a_j \& p_k \in C_!^{a_i}. \tag{20}$$

Pentru a putea defini în raport cu agentul imperator un concept de ilegalitate analog cu (18), adică acel caz de ilegalitate provenit din desconsiderarea (neexecutarea) obligaţiei de a porunci p_k, trebuie să lămurim mai întîi ce înseamnă permisiunea şi obligaţia de a porunci. În cazul permisiunii de a porunci simbolic $a_i ! p_k, a_j$ şi în cazul obligaţiei de a porunci $a_i O ! p_k, a_j$, avem de-a face cu functori deontici aplicaţi asupra altor functori deontici. Functorii „!" şi „O" în formulele de mai sus nu determină propoziţii ce descriu acţiuni (sau acţiuni), ci acţiunea generică de „a porunci", care, la rîndul ei, determină acţiunea concretă descrisă de propo-

ziţia p_k. Neglijarea de către a_i a permisiunii de a porunci p_k lui a_j în condiţii determinate nu este un act ilegal. În schimb, neglijarea de către a_i a obligaţiei de a porunci p_k în condiţii determinate este un act ilegal în raport cu sistemul de norme considerat. Vom avea deci :

(21) $$Lp_k, =_{df} a_{ij}! \; p_k, \; a_j \; \& \; a_i \, N\omega! \; p_k, a_j$$

(22) $$NLp_k =_{df} a_i \, O! \; p_k, \; a_j \; \& \; a_i \, N\omega! \; p_k, a_j .$$

Întreprinderea de către un agent a unei acţiuni nepermise sau neîndeplinirea unor obligaţii constituie o acţiune ilegală sau o *infracţiune.* În toate sistemele normative, diferitelor tipuri de infracţiuni li se asociază sancţiuni corespunzătoare. Prin *sancţiune* se înţelege execuţia de către un agent a_j a unei acţiuni p_m ce contravine intereselor agentului a_i, care a comis infracţiunea p_k. În acest caz, agentul infracţiunii devine obiect al acţiunii punitive, urmărindu-se prin aceasta atît influenţarea acţiunilor sale viitoare, cît şi a acţiunilor celorlalţi agenţi. Sancţiunea trebuie să aibă în raport cu agenţii un rol educativ. Prin asocierea în sistemele de norme a unei sancţiuni sau pedepse oricărei infracţiuni se au în vedere eliminarea acţiunilor infracţionale, optimizarea genului respectiv de activitate.

Opusul sancţiunii este *recompensa.* Recompensa este şi ea o acţiune ce se răsfrînge asupra agentului unei acţiuni anterioare, cu deosebire însă că atît acţiunea anterioară a agentului, cît şi acţiunea răsfrîntă asupra agentului au o valoare pozitivă. Sînt recompensate acţiunile întreprinse de agenţi ce produc valori sau apără interesele unei colectivităţi umane. Pe de altă parte, pentru ca o acţiune oarecare să fie în raport cu un agent o recompensă, ea trebuie să satisfacă o necesitate materială sau spirituală a acestuia, rezultatele ei să fie preţuite de agentul recompensat.

Sancţiunea şi recompensa sînt două pîrghii prin care legiuitorul sau creatorul de sisteme de norme influenţează acţiunile agenţilor antrenaţi în sistemul respectiv de activitate, asigură stabilitatea sistemului şi îmbunătăţirea parametrilor săi funcţionali.

Distingem o mare varietate de norme. Am putea spune că există sisteme de norme aproape pentru fiecare gen de activitate umană. Desigur, aceste sisteme de norme au o formă mai mult sau mai puţin precizată, multe dintre ele nefiind formulate în mod expres, rămînînd subînţelese şi însuşindu-se în procesul educării şi instruirii individului.

Pentru construirea unei teorii generale a sistemelor de norme ne pare important să reţinem cel puţin următoarele tipuri de sisteme de norme : sisteme de norme privind activitatea productivă (este evident în cadrul acestora, în afară de sancţiune, rolul recompensei), sisteme de norme care reglementează activitatea politică (statutele partidelor politice, constituţiile diferitelor state, regulamente şi legislaţia ce reglementează funcţionarea parlamentului, a guvernului etc.), sisteme de norme privind viaţa civilă, codul familiei, codul penal, codurile morale, regulamentele şi statutele diferitelor organizaţii profesionale, culturale, ştiinţifice, sportive, sistemele de norme ce descriu activităţile ludice (jocurile), reglementarea circulaţiei, regulamentele institutelor de învăţămînt, regulamentele militare, de ordine interioară, pentru instrucţia de foc, apărarea A A. etc., regulile de higienă etc. Sistemele de norme sînt în marea lor majoritate generalizări ale activităţilor anterioare, rezultatul observaţiilor privind

factorii ce facilitează şi a celor ce împiedică obţinerea performanţelor pozitive dorite. În unele cazuri, de exemplu în cazul regulilor jocurilor, dar nu numai în cazul acestora, sistemele de norme pot fi rezultatul creaţiei deliberate al unui agent individual, creatorul jocului sau legiuitorul unui anumit cod de legi.

S-a distins pe bună dreptate între normele sau prevederile normative primare şi cele secundare sau derivate. Cele primare reflectă cadrul natural şi mijloacele specifice genului respectiv de activitate, fiind intrări informaţionale, în timp ce normele secundare sînt deduse logic pe baza informaţiilor privind legile obiective, naturale şi sociale, pe fundalul cărora se realizează genul respectiv de activitate.

Din punctul de vedere al situaţiei agenţilor, sistemele de norme se împart în *sisteme de norme ierarhice* şi *sisteme de norme neierarhice.* În cadrul sistemelor de norme neierarhice, poziţiile agenţilor în raport cu sistemul de reguli sînt identice, în sensul că ei au aceeaşi competenţă executivă, aceleaşi drepturi şi îndatoriri. Specificul acestor sisteme este absenţa agentului imperator şi a celui imperat. Obligaţiile, ca şi drepturile, emană nemijlocit din sistemul de norme. Exemple de astfel de sisteme sînt regulile jocului de şah, de volei, unde partenerii au statut identic. De asemenea, au statut identic, în virtutea mandatului lor, deputaţii unui parlament. Dimpotrivă, în sistemele de norme ierarhice, diferite categorii de agenţi au roluri sau statute sociale distincte, regulile prescriind drepturi (permisiuni) şi îndatoriri (obligaţii) aparte pentru fiecare categorie.

Sistemele de norme mai pot fi clasificate din punctul de vedere al mijloacelor utilizate pentru reglementarea şi optimizarea activităţilor. Vom distinge astfel sisteme ce utilizează pentru aceasta exclusiv sancţiunea şi sisteme care simultan cu aceasta utilizează şi recompensa. Aşa sînt, de exemplu, majoritatea sistemelor de norme ce reglementează activitatea productivă. Dimpotrivă unele coduri penale par a fi sisteme normative ce utilizează preponderent sancţiunea. Desigur, pentru prevenirea acţiunilor penale sînt folosite şi celelalte mijloace eduative, cum ar fi popularizarea legilor, educaţia politică şi cetăţenească etc.

Una dintre problemele complexe care stă în faţa teoriei sistemelor normative este cercetarea raporturilor dintre diferitele sisteme de norme constituite mai mult sau mai puţin empiric, analiza rolurilor multiple pe care le poate juca un anumit agent în raport cu diferite sisteme de norme. Activitatea cotidiană a fiecărui individ uman intersectează regulile a diferite sisteme normative în funcţie de statutul şi atribuţiile sale. Or, nu este exclus ca între prevederile acestora să intervină, tocmai datorită modului lor empiric de instituire, neconcordanţe sau contradicţii ce duc la stînjenirea sau blocarea activităţii.

4 CONCLUZII

Deşi se întemeiază pe unele cercetări de logică deontică, încercarea de faţă nu reprezintă o lucrare de logică deontică în nici una dintre modalităţile actuale de prezentare a acesteia. Scopul ei este de a propune cîteva definiţii pentru conceptele fundamentale ale unei teorii generale a sistemelor de norme. Aşa cum în raport cu diferite axiomatici intuitive şi cva-

siintuitive s-a putut construi o teorie formală a sistemelor axiomatice, tot așa în raport cu marea diversitate a activităților normate se poate construi o teorie generală, mai mult sau mai puțin formalizată, a sistemelor de norme ce va utiliza în mod inevitabil rezultatele logicii deontice, dar nu se va reduce la nici una dintre formele existente ale acesteia. Între altele, teoria generală a sistemelor de norme este menită să relativizeze functorii modali deontici, să-i definească în raport cu un sistem de reguli *R*.

Conceptele de competență executivă în raport cu o categorie determinată de agenți, de ordin valid și invalid, ca și definirea acțiunii legale și ilegale într-un sistem de norme dat, ne par de o importanță excepțională pentru construirea teoriei amintite. Desigur, nu am definit decît o parte dintre conceptele necesare. Astfel vor putea fi luate în considerație noțiunea de contramandare a unui ordin, nesupunerea la un ordin, problema mandatului organului legiuitor, interferența dintre sistemele de norme și cazurile paradoxale care pot apărea cînd unul și același agent trebuie să acționeze în conformitate cu reguli descrise prin propoziții contradictorii.

Vor putea fi întreprinse modelări cvasiformale ale unor sisteme de norme reale, de exemplu a regulamentului de circulație etc. Pe de altă parte, teoria generală a sistemelor de norme nu este străină de unele preocupări ale praxiologiei, căci ea se ocupă, după cum am văzut, de factorii de ordin normativ axiologic, ce contribuie la sporirea eficienței activităților umane.

Ca multe dintre cercetările contemporane, teoria generală a sistemelor de norme se află la intersecția mai multor discipline științifice. Acestea sînt : dreptul, etica, științele politice și administrative, logica, matematica. De aceea este lesne de înțeles de ce conlucrarea dintre toate aceste categorii de cercetători este deosebit de necesară.

CRONICA IDEILOR

DINCOLO DE EXTREME ȘI LINIA DE MIJLOC

DE

ADRIAN RĂDULESCU

Creația artistică a cunoscut, la noi, în deceniul al 7-lea, un efervescent proces de individualizare, de diversificare atît din perspectiva temelor, cît și a mijloacelor de expresie abordate. Un tablou atît de variat, arta românească n-a mai cunoscut decît între cele două războaie, dar diversitatea artei ultimilor ani este una originală, inedită, nemaiîntîlnită pînă acum. Ea se distinge printr-o serie de trăsături specifice, ca aderarea la social, la prezentul istoric al modalităților de expresie moderniste, prin dimensiunea intimă, introspectivă a sentimentului civic (vechea noastră artă militantă avea un caracter declarativ, discursiv), prin valențele expresiei moderne pe care le capătă arta de inspirație folclorică, istorică și patriotică etc. În același timp însă, în cadrul acestui proces de individualizare a artei noastre au apărut și unele opere superficiale, în care lipsa de accesibilitate, ezoterismul, absconsitatea au devenit un scop în sine. Desigur, asemenea sufletului omenesc, asemenea viziunilor și aspirațiilor umane, a căror exprimare este, opera de artă poate avea și ea „opacitatea", „absconsitatea" ei, poate fi mai apropiată sau mai îndepărtată de imaginile comune ale realității, dar absconsitatea, ezoterismul nu pot reprezenta, prin ele însele, un scop al operei de artă și cu atît mai puțin un criteriu al valorii ei.

În această situație, calda chemare pe care, în numele partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu a adresat-o creatorilor de artă, îndemnîndu-i să înfățișeze în operele lor „grandioasa frescă a României socialiste", apare ca o nobilă punere în lumină a *izvoarelor primare ale valorii artistice, ale forței artei de a închide în sine timpul și istoria și de a rămîne, astfel, în istorie și în timp.* Fiindcă ce altceva reprezintă întreaga noastră artă, de la *Cavalerul trac* la *Coloana infinitului*, decît o grandioasă frescă a spiritului artistic românesc în diversitatea exprimărilor sale? ! Diversitatea artei nu are altă rațiune de existență decît aceea de a putea cuprinde în sine și de a exprima diversitatea realităților timpului său, de a putea pătrunde în infinita diversitate a conștiințelor și a sufletelor omenești. Fără o diversitate de stiluri și modalități de expresie, fără o varietate tematică, arta poate fi cu greu închipuită a putea să reprezinte o adevărată „frescă" a realităților social-umane de care se leagă. Peisajul actual al artei noas-

Rev. filoz., 16, 12, p. 1451–1459, București, 1969

tre, în autentica şi valoroasa sa varietate, nu reprezintă doar o etapă tranzitorie spre o sinteză artistică unică, spre găsirea unei „forme superioare de manifestare" (cum afirmă unii critici literari), ci existenţa autentică, firească a spiritului artistic însuşi în condiţiile în care politica partidului şi statului nostru asigură libertatea de creaţie şi stimulează afirmarea individualităţilor creatoare. Fiindcă în artă, unde operele au un caracter unic şi irepetabil, spiritul inovator nu este o întîmplare, ci o necesitate, nu este o modă trecătoare, ci o permanenţă. De aceea sarcinile criticii artistice mi se par a fi, în primul rînd, nu acelea de a căuta mereu „permanenţe" ale artei noastre, spre care să se îndrepte apoi creaţia artistică, ci de a depista mereu noul autentic, de a stimula emulaţia spirituală, fiindcă nimic nu este mai prielnic apariţiei valorilor decît existenţa unui puternic teren emulativ. Nobilele şi măreţele îndatoriri pe care Congresul al X-lea le pune în faţa acelei „conştiinţe de sine a artei" care este critica nu pot fi îndeplinite comod prin simplificări impuse bogatului nostru fenomen artistic actual, ci pretind, din partea criticilor de artă, eforturi susţinute în stimularea căutărilor artistice autentice, în depistarea şi afirmarea valorilor artistice, indiferent de caracterul figurativ sau nonfigurativ, realist sau fantastic, epic sau liric etc. al operelor. Realitatea trăieşte în artă, în primul rînd, prin spiritul ei de frumuseţe, prin aspiraţiile ei de armonie, de perfecţiune, prin idealul ei uman, indiferent dacă imaginile artistice care vorbesc despre ea sînt mai apropiate sau mai îndepărtate de imaginile ei comune sau ştiinţifice, potrivit, desigur, fiecărui gen şi stil artistic, de la muzică la roman şi de la arhitectură la cinematograf.

Dezbaterile teoretice despre raportul dintre diferitele modalităţi de expresie, dintre tradiţie şi inovaţie sînt deosebit de necesare fenomenului nostru artistic acum, cînd acestuia i se deschid noi combustii de împrospătare a dimensiunilor sale de cunoaştere şi influenţare umană, prin ineditul, prin diversitatea vieţii noastre reale însăşi. Aceasta cu atît mai mult cu cît aceste raporturi nu pot fi rezolvate de esteticieni o dată pentru totdeauna, ci ele se cer mereu reluate în legătură cu evoluţia fenomenului artistic însuşi.

În estetica şi critica noastră literară şi de artă s-a discutat mult despre nou şi vechi în artă, despre tradiţie şi inovaţie : clasicizanţii optau pentru tradiţie, pentru continuitate ; avangardiştii pentru inovaţie, pentru discontinuitate (ca şi cum permanenţa spiritului inovator, succesiunea în sine a creaţiilor originale n-ar reprezenta o continuitate) ; în sfîrşit, apăreau preafericiţii apărători ai liniei de mijloc : „să păstrăm măsura" — spuneau ei — nici prea multă tradiţie, nici prea multă inovaţie (aceasta era calificată, deobicei, a fi poziţia „personalităţilor serioase"). La o analiză mai amănunţită, mai adecvată a fenomenului artistic se poate observa, însă, că fiecare dintre aceste trei poziţii este la fel de unilaterală.

„*Adevărata artă*", *cum obişnuiesc unii să numească arta valoroasă, nu are un loc anume pe care să-l prefere cu predilecţie şi în exclusivitate ; ea nu se află nici în tradiţie, nici în inovaţie, nici în linia de mijloc dintre cele două, ci în însăşi diversitatea manifestărilor artistice.* În artă, atît tradiţia, cît şi inovaţia, atît noile valori, cît şi vechile valori îşi justifică la fel de bine existenţa şi coexistenţa, presupunîndu-se deopotrivă prin diversitatea realităţii umane pe care arta o cuprinde, a personalităţilor creatoare, cît şi prin diversitatea individuală a publicului artei. Arta nu poate exista

fără o diversitate a genurilor, a stilurilor, a modalităţilor de expresie, a sferelor de realitate incluse în imaginea artistică ş. a. m. d. Tot ceea ce intră în universul artei presupune şi pretinde diversitatea ei.

Reunind prin conştiinţa de sine a artistului creator şi prin caracterul integrator, sintetic al imaginii artistice, simbolurile unor elemente diverse (sentimente, idei, stări de spirit, fapte, acţiuni, personaje, lucruri, evenimente etc.), avînd deci o compoziţie eterogenă, opera de artă are şi o structură polivalentă, polisemică, care presupune ea însăşi şi generează ea însăşi, în limitele specificului ei, o diversitate de gusturi şi de idealuri estetice . O nouă formă de expresie artistică generează şi un nou gust artistic. Opera de artă are, astfel, nu numai o importanţă informatoare, de satisfacere a gusturilor şi a idealurilor artistice existente, ci şi o importanţă formatoare, de generare a unor gusturi şi idealuri artistice noi. De aici *caracterul dinamic* al operei de artă, puterea ei de emancipare, de mişcare înainte, de diversificare a gusturilor şi idealurilor artistice existente.

Raporturile estetice sînt diverse, variabile atît din perspectiva evoluţiei istorice a societăţii, cît şi a fiecărui moment istoric al ei. Ele sînt altfel de raporturi decît cele politice, morale, juridice, religioase etc., deoarece nu au o esenţă unică, o esenţă care să le reprezinte, ca atare, la nivelul unei epoci, societăţi, naţiuni etc.

Unică poate fi politica statului faţă de artă, idealurile umaniste, sociale, morale etc. pe care arta este chemată să le servească, dar nu raporturile estetice de la artist la operă şi de la operă la public. Shakespeare înseamnă pentru noi, pentru secolul nostru calitativ altceva decît însemna el pentru secolul al XVIII-lea, dar aceasta este doar ipostaza raportului dintre artă şi evoluţia societăţii, dintre artă şi istorie. Este în natura artei să ne întrebăm mai departe : „Oare pentru noi toţi cei din secolul al XX-lea Shakespeare înseamnă acelaşi lucru ? Şi acelaşi lucru a însemnat el pentru toţi cei din secolul al XVIII-lea ?". De la eterogenitatea compoziţiei la polisemia structurii, diversitatea originară a operei de artă presupune diversitatea ei finală, diversitatea opiniilor publicului ei şi a criticii de artă. Un public cu aceleaşi gusturi şi preferinţe artistice, o critică fără individualităţi şi fără polemică ar fi anoste şi plictisitoare, şi, de bună seamă, în astfel de condiţii evoluţia lor şi evoluţia artei ar stagna.

Diversitatea gusturilor şi a idealurile artistice, diversitatea aprecierilor pe care le face posibile şi cu care este compatibilă o operă, atît de la un moment istoric sau social la altul, cît şi în cadrul fiecărui moment istoric sau social, apare, astfel, nu ca o diversitate străină de opera respectivă, ci ca o diversitate pe care acea operă o pretinde şi o jalonează, ca o diversitate a sa. Poate exista într-o anumită colectivitate culturală un gust pentru Kafka, dar după acest gust nu-l poţi judeca pe Balzac (şi invers) ; este posibil să nu-ţi placă „noua şcoală vieneză" în muzică, dar aprecierea la care supui o operă a lui Alban Berg nu se poate baza pe gustul tău pentru Mozart ş. a. m. d.

Estetica de pînă la Kant şi după Kant ne-a obişnuit cu considerarea gusturilor ca ceva exterior operei de artă, motivînd diversitatea lor doar prin cauze de ordin biologic, psihologic, social, cultural, istoric etc. (deci neartistice) şi rămînînd astfel la o înţelegere a naturii operei de artă ca fiind pasivă, chemată doar a satisface nişte necesităţi preexistente ei. De aici şi falsa opoziţie kantiană dintre gust şi obiectivitate. Ca expresie a

conștiinței de sine a artistului, opera include ea însăși gusturi și idealuri care îl reprezintă pe artistul respectiv ca personalitate ce înglobează într-un mod original relațiile unei epoci, colectivități, societăți sau culturi. Considerînd opera de artă obiect al aprecierii artistice, iar publicul (specialist sau comun) subiectul ce o apreciază, rezultă, schematizînd, că obiectivitatea aprecierii unei opere constă în a pleca de la gusturile pe care opera însăși le include și pe care este capabilă a le satisface și, de asemenea, de la idealurile spre care ea tinde și la care este compatibilă a fi raportată. Critica apare, din această perspectivă, ca o reconstruire a operei de artă, cu mijloace și materiale teoretice, pe măsura idealului de realizare către care criticul consideră că opera ar fi putut tinde.

Deși Croce postulează identitatea intuiției și expresiei artistice, eu cred că una din cerințele fundamentale ale simbolului artistic este tocmai ca intuiția să nu coincidă cu expresia, ca expresia să nu-și reprezinte integral intuiția, ci, sugerînd această depășire, să se lase depășită de ea. *Prin acest decalaj dintre intuiție și expresie, opera de artă lasă contemplatorului său libertatea de a da sensuri și semnificații, de a „re-crea" opera, de a se putea regăsi pe sine în dimensiunea umană a acesteia.*

În artă, intuiția își depășește întotdeauna expresia prin semnificațiile pe care ea le poate primi sau, altfel spus, *expresia artistică este o astfel de expresie care, unică fiind, face posibilă, sugerează o diversitate de intuiții adecvate ei.* Ea le face posibile, dar nu coincide niciodată cu ele și, cu cît este mai „lirică" expresia, cu atît mai puțin posibilă devine coincidența sa cu intuiția.

Reducînd întreg universul la sine, artistul nu-l ucide, ci, transformîndu-l într-un „univers-om", îl însuflețește și, rupîndu-l de abstracțiile impersonale și de generalitățile prin care el aparține celorlalți, îl individualizează, îi dă înfățișare omenească și îl face, asemenea sieși, confrate celorlalți.

Exprimîndu-se pe sine artistul se exprimă și pe „nesine", adică vorbește în numele tuturor acelora care n-au darul exprimării „intuițiilor" lor. Prin aceasta, „expresia" sa devine suportul și baza unor infinite intuiții ale celor care iubesc expresia artistică, dar n-o pot crea sau n-au condiții s-o creeze. Această capacitate a expresiei artistice de a se lăsa depășită de intuiție, de a fi compatibilă cu o diversitate de intuiții de același gen ale contemplatorilor operei de artă, cu pretenția continuă a „omului real" (contemplatorul concret al operei de artă) de a-i da „omului imaginar" — pe care orice operă de artă ca existență ideală a creatorului său îl include —, semnificații pe măsura sa, prin care comunicarea lor și regăsirea lor să devină posibile, reprezintă tocmai una dintre condițiile perenității în timp a operei de artă. *Prin expresia sa, o operă de artă poate fi o operă de artă depășită, învechită, ne-la-modă, ne-la-zi, neactuală, dar, prin intuițiile pe care le face posibile, opera de artă trebuie să fie mereu în actualitate, mereu în lumea „omului real".*

Dar, făcînd posibilă o diversitate de intuiții, la fel de adecvat este să spunem că și expresia își depășește intuiția, din moment ce nu este legată direct de intuiția inițială a creatorului ei din a cărei necesitate de exprimare a apărut. În acest sens putea considera că *intuiția și expresia artistică se depășesc reciproc.* Intuiția depășește expresia din punctul de vedere al contemplatorului operei de artă, iar expresia depășește intuiția

din punctul de vedere al artistului creator. Exprimîndu-se pe sine, artistul se depăşeşte pe sine, expresia sa devenind în acelaşi timp o exprimare „a altului" ; regăsindu-se pe sine în operă, contemplatorul depăşeşte prin intuiţia sa expresia operei de artă, care era iniţial o expresie a intuiţiei altcuiva, a intuiţiei artistului. *Prin această „neidentitate" a intuiţiei cu expresia sa, opera de artă poate capta spre sine o diversitate de preferinţe artistice şi poate genera o diversitate de asemenea preferinţe.* Ea defineşte caracterul „altruist" al „individualismului" artei ca purtătoare nu a simbolurilor unei realităţi reflectate mecanic, ci a unor simboluri umane-individuale, prin care realitatea poate trăi şi deveni artistică doar în măsura în care artistul, exprimînd-o, se poate exprima pe sine. Pentru artă, nu artistul este ceva întîmplător şi principiile generale o necesitate, ci, din contra, individul artist este o necesitate primordială, iar principiile, legităţile artei întîmplări de care artistul poate ţine mai mult sau mai puţin seama. Principiile nu pot da, oricare ar fi ele, valoare şi adevăr unei opere, opera cere întotdeauna un om care să trăiască prin sine întregul ei univers, să-l însufleţească cu viaţa sa, să-l înnobileze cu gîndurile sale.

Tinzînd a fi unică şi irepetabilă, fiecare operă de artă aduce un nou sistem de referinţă care nu face posibilă întotdeauna o comparaţie cu operele anterioare prin care să poată fi stabilit „progresul", pe care ea îl realizează, „cuceririle" pe care ea le aduce şi, mai ales, ea nu vine să se instaleze pe o scară ierarhică de valori artistice (crescătoare cu noul sau descrescătoare cu vechiul).

„Noul" şi „vechiul" permit în alte domenii asemenea comparaţii, dar în artă categoria care primează, din acest punct de vedere, este „originalitatea", care prin însăşi natura ei face greu posibile comparaţiile şi ierarhiile sau pretinde, întotdeauna, un anumit fel, specific sieşi, de ierarhii şi comparaţii.

Vechiul înseamnă a rămîne în urma realităţii timpului tău, noul înseamnă a depăşi realitatea timpului tău, originalitatea a-ţi domina timpul, a-l închide în tine, transformîndu-l într-un timp interior şi a-l exprima, astfel, prin tine. Originalitatea înseamnă a goli timpul de secunde, de ore, de zile şi a-l umple cu propria ta fiinţă. Lumea valorilor artei este o lume a valorilor originale ce se refuză serialităţii şi repetării şi, prin aceasta, o lume a diversităţii, deşi prin anumite caracteristici expresive sau intuitive operele de artă se pot uni parţial (dar niciodată total).

De aceea, spre deosebire de orice alt creator, artistul creează într-o lume în care operele, oricît de diferite ar fi ca factură şi ca modalitate de expresie, trăiesc (atunci cînd sînt opere valoroase) în cea mai bună înţelegere fără să se lupte sau să se respingă între ele, fără ca apariţia uneia să însemne moartea celeilalte. *Arta este singurul domeniu în care operele diverse pot coexista fără luptă în sfera valorii sau, dacă vreţi, în artă nu există valori contrare.* Dacă există o neînţelegere, o luptă uneori necruţătoare şi spectaculoasă, mai principială sau mai puţin principială, aceasta se duce între teoriile diverselor opere de artă, între manifestele diferitelor curente, şcoli etc. Operele valoroase rămîn, însă, să convieţuiască în pace şi înţelegere, servind împreună aceloraşi idealuri ale elevării artistice ale umanului.

Existenţa în artă a unei lupte între tradiţie şi inovaţie este incontestabilă, dar lupta dintre nou şi vechi (distincţiile nu trebuie înţelese, desi-

gur, decît sub raport istoric nu şi valoric) se cere privită cu deosebită înţelegere, cu o studiere atentă şi delicată a caracterelor ei reale. Concepţiile despre „nou", despre „inovaţie" în artă de genul : „artistul X" şi-a propus „să inoveze", „să fie altfel", „să experimenteze" etc. mi se par lipsite de fineţea necesară şi chiar vulgarizatoare atunci cînd avem de-a face cu inovaţii autentice. Un artist autentic creează altfel decît ceilalţi, nu ca să creeze altfel decît ceilalţi, ci pentru că nu poate crea, nu se poate exprima pe sine decît în felul în care creează.

Originalitatea reprezintă, astfel, la el nu o înstrăinare de sine, ci eul său autentic, exprimarea originală a unui eu original în existenţa sa autentică. Atributul de „original" ce se acordă la noi creaţiilor unor artişti plastici, regizori etc., ce împrumută manierele unor confraţi consacraţi ai artei contemporane, nu mi se pare potrivit decît ca ironie, atunci cînd artistul respectiv socoate că prin simpla aderare la un curent artistic nou oricare artist poate deveni un artist original. Este drept că familiarizarea publicului cu modalităţi de expresie noi, introducerea în cadrul unei culturi a celor mai noi „cuceriri" ale artei mondiale constitue un fapt demn de toată lauda, dar el defineşte în cel ce „împrumută" arta altora un propagandist cultural merituos şi nu, în primul rînd şi în mod direct, un artist original merituos. Desigur, pentru afirmarea acestor noi modalităţi de expresie, artistul care „aderă" la ele, care le „împrumută" are de multe ori de dus o luptă deloc uşoară, dar lupta pentru afirmarea unei alte modalităţi de expresie, proprie altora, nu se poate confunda cu lupta pentru afirmarea valorii tale originale. În această situaţie, la artistul respectiv noul nu se confundă cu originalul; el este nou fără a fi original.

De la faptul că pot exista şi există mimări ale originalităţii, de la faptul că şi în artă, ca şi în alte domenii, pot să existe impostori (fără a putea, desigur, prin impostură să devină artişti autentici) nu se poate ajunge la confundarea originalităţii cu stridenţa şi a căutărilor de sine fireşti ale artistului cu impostura.

În mod concret istoric, „lupta" dintre tradiţie şi inovaţie, mai precis dintre teoriile vechi şi noile opere de artă ce nu aderă la aceste teorii,se desfăşoară sub forma (sau sub masca) luptei dintre valoare şi nonvaloare, ceea ce nu reprezintă, desigur, întotdeauna, o apreciere reală a operelor artistice intrate în dispută. (De la actualul nivel de elevaţie al artei noastre, acest lucru poate fi observat cu uşurinţă dacă ne amintim atitudinile unor critici cu ani în urmă faţă de unele opere de artă, modalităţi de expresie şi artişti cu care astăzi ne mîndrim.) Astfel, la nivelul disputelor estetice, noul şi vechiul se resping reciproc ca nonvalori.

Vechiul respinge noul nu ca valoare nouă. Vechiul nu spune „dumneata eşti o valoare nouă, nu am nevoie de dumneata", ci „dumneata eşti o nonvaloare, o impostură; adevărată valoare sînt eu şi tot ce nu seamănă cu mine este nevaloros". *Vechiul respinge* deci *noua valoare nu ca valoare*, ci *ca nonvaloare*; el respinge chiar originalitatea autentică (atunci cînd acest lucru se întîmplă) nu ca originalitate, ci ca falsă originalitate, ca stridenţă, punînd-o şi considerînd-o la fel şi la un loc cu „autenticele false" originalităţi şi cu stridenţele reale care n-au nimic de-a face cu originalitatea. Originalitatea este respinsă de multe ori de către „apărătorii" tradiţiei, în numele marilor valori ale artei, atitudine care umbreşte nobleţea umanistă şi farmecul artistic al acestora şi îi poate determina, uneori, pe

partizanii noilor valori originale „să respingă" marile valori ale trecutului (în numele cărora sînt şi ei respinşi).

Pe lîngă puternicul impuls pe care îl dau istoriei artei, marile valori artistice (nu ele însele, ci teoriile despre ele) pot exercita şi o influenţă conservatoare, frenatorie asupra evoluţiei artei, asupra procesului ei firesc de eternă diversificare.

Permiţînd teoretizarea unui anumit ideal de operă, născînd curente, şcoli, orientări, fiind urmate de cele mai multe ori de opere epigonice, ele pot deveni motive ale refuzului, ale respingerii unor opere noi, originale la fel de valoroase, dar (originale fiind) deosebite de ele. Ne putem aminti, dacă ne gîndim, de pildă, la istoria muzicii, că la început Beethoven a fost respins de admiratorii lui Mozart, apoi admiratorii lui Beethoven i-au fluierat la concerte pe Stravinski, pe Ravel, pe Honegger sau Hindemith, ai căror admiratori, la rîndul lor, au blamat muzica dodecafonică sau pe cea serială etc. etc. Sau, dacă ne gîndim la poezia noastră, ne putem aminti nefericita viaţă a lui Macedonski, umbrit pe nedrept de eminescianismul epigonic.

Refuzul unor artişti de a accepta sau de a imita vechile valori ale artei nu trebuie luat ca o lipsă de respect, de preţuire faţă de acestea. Paul Valery explică chiar că cea mai mare consideraţie faţă de capodoperele artistice tradiţionale constă în faptul de a nu le imita. Insist foarte mult ca în înţelegerea raportului dintre tradiţie şi inovaţie, dintre nou şi vechi să nu înţelegem „depăşirea" vechiului de către nou, a tradiţiei de către inovaţie neapărat ca o depăşire valorică, ca o treaptă superioară de realizare artistică, ci ca pe un fenomen intrinsec artei (unde opera tinde a avea un caracter unic şi irepetabil), ca manifestare a conştiinţei de sine a unui artist care trăieşte altfel decît predecesorii săi, care are o fizionomie spirituală deosebită de a acestora, o cultură şi o viziune asupra lumii care îl caracterizează etc. Refuzul este aici nu al vechilor valori, ci al imitării manierei vechilor valori. Apoi această „depăşire" vine şi dintr-o necesitate de nou, de altceva, din acea curiozitate specifică spiritualităţii omeneşti.

Noul, inovaţia este necesară pentru că vechiul, pentru că tradiţia este necesară. Noul, modernul, în ceea ce are el mai bun, trece mereu în clasic, în tradiţie (ca stabilitate valorică), iar clasicul nu poate intra în circulaţia valorilor artistice actuale decît devenind modern, decît devenind mereu „contemporanul nostru", cum îl considera Jan Kott pe Shakespeare.

Pus adesea alături de nonvalorile reale, noul are de susţinut o dublă luptă : pe de o parte, de a arăta că el se deosebeşte de acestea, că este altceva decît acestea, iar pe de altă parte de a se afirma ca noutate autentică, ca originalitate reală. Relaţiile dintre tradiţie şi inovaţie nu se reduc, desigur, la astfel de relaţii, ele implicînd nu numai neînţelegerea, ci şi înţelegerea, nu numai respingerea, ci şi acceptarea reciprocă. Dar *important pentru noi este de a ne gîndi, în primul rînd, nu la ceea ce ni se prezintă de la sine cu claritate, ci la mobilurile ascunse ale unor contradicţii care ne pot deruta prin sensurile lor.* Acest decor valoare-nonvaloare, care maschează, uneori, sensul real al luptei dintre nou şi vechi, este extrem de derutant pentru cercetătorul istoriei artei. Evoluţia istorică a societăţii omeneşti scoate în evidenţă faptul că întotdeauna, în cele din urmă, noul iese învingător. În cazul artei, însă, situaţia este extrem de delicată şi se cere privită cu o imensă fineţe şi cu un deosebit simţ al specificului reali-

tății artistice. *Cînd spunem că în cele din urmă noul învinge ne referim la idee, la procesul creării, descoperirii, afirmării sau înfăptuirii noului și mai puțin la persoana sau persoanele individuale care susțin și luptă pentru aceste idei noi.*

Persoana individuală în știință, politică etc. poate fi înfrîntă, poate muri, dar ideea nouă, opera nouă, pe care evoluția realității o cere, poate fi înfăptuită, în cele din urmă, prin alte personalități.

În artă însă, situația este deosebită, opera de artă nouă putînd fi numai creația individuală a unei anumite conștiințe de sine, a unei anumite individualități și numai a ei. *Dispariția omului-artist înseamnă imediat și dispariția acelei opere pe care el ar fi vrut s-o creeze și pe care nimeni altul, în afară de el, n-o mai poate crea.* Ideea artistică poate muri însă nu numai prin dispariția, prin moartea biologică, a susținătorului, ci și prin renunțarea acestuia la idealul său pentru o anumită operă sau prin renunțarea sa la acel „ceva" al său ce-l deosebește de conștiința artistică tradițională.

Nici un curent, nici o concepție despre artă și menirile ei, în afara talentului său și a conștiinței sale de sine originale, nu-i pot atribui artistului originalitatea. Fiind „la zi", fiind la curent cu ultimele noutăți, artistul poate fi un artist modern, dar nu neapărat prin aceasta și unul original. De aceea și spunea Mihail Dragomirescu că „noutatea se învechește, originalitatea se înnoiește veșnic. Noutatea se poate «împrumuta», se poate generaliza, poate fi transmisă («meritele» rămînînd, desigur, ale inovatorului, singurul la care noul și originalul se identifică)".

Originalitatea rămîne un ideal pe care nici un creator nu-l poate afla în afara personalității sale, în afara exprimării sinelui său. Într-un climat artistic modernist poți fi, dacă vrei, un artist modernist; într-un climat artistic tradiționalist poți fi un creator în manieră tradiționalistă, dar într-o atmosferă de reală creație originală, oricît ți-ai dori să creezi și tu o operă originală, dorința rămîne irealizabilă dacă „eul" tău nu este un „eu" original.

Conștiința socială a artei, prin organismele sale instituționalizate (edituri, reviste, expoziții, instituții de cultură etc.), poate susține și stimula originalitatea, dar ea nu-o poate prevedea ca atare și nici include întotdeauna direct în cîmpul valorilor artistice. Ea poate promova și susține originalitatea ca stare de spirit creatoare, dar poate greși, uneori, în aprecierea imediată a unei opere originale oarecare. *Contradicția pe care n-o poate depăși conștiința socială a artei constă tocmai în faptul că, pe de o parte, ea permite, dorește originalitatea, iar pe de alta ea nu o poate prevedea ca atare.* Originalitatea numește conformitatea artistului cu sine însuși (în situația în care este un talent original) și neconformitatea operei (ca proiecție ideală a artistului) cu operele antecedente. Continuitatea nu este aici una a similitudinilor, ci una a lipsei de similitudine. Prin aceasta ne întoarcem mereu la dialogul „omului imaginar" al operei cu „omul real" al vieții, valoarea originalității numind tocmai calitatea acestui dialog, ceea ce ne face atenți asupra faptului că *originalitatea unei opere se referă nu numai la poziția sa față de alte opere, ci și la poziția sa față de viață în genere, față de modul în care această viață reală îl creează pe artist și în măsura în care trăiește prin el, este creată de acesta și devine expresia propriei sale conștiințe de sine.* Ceea ce numim tradiție se referă în primul rînd la continuitate, la unitatea sub specia valorii, a însemnătății umane a ope-

relor, deoarece, din perspectiva modalităţilor de expresie, a stilurilor, a formelor şi a conţinuturilor etc., tradiţia numeşte şi ea o existenţă artistică diversă, o multitudine de opere originale, inovaţia nefiind altceva, din acest punct de vedere, decît o continuă proiectare în viitor a diversităţii „tradiţionale" a artei. Este un lucru foarte greu să apreciezi de la început care din direcţiile artei va fi mai fructuoasă şi care mai puţin fructuoasă. Se poate spune, în primul rînd, care dintre ele au adus valori mai mari pînă la un moment dat. În ceea ce priveşte viitorul, opera mult aşteptată poate veni din direcţia care nu a adus încă opere demne de interes deosebit, la fel de bine ca şi din direcţia deja „saturată" de opere remarcabile. Unii dintre criticii noştri de poezie se străduiau în deceniul trecut să îndrepte creaţia poetică pe „linia firească a evoluţiei poeziei noastre", ca şi cum în poezie s-ar putea duce linii care să conducă prin ele însele la valori în mod automat, indiferent de talentul poetului respectiv. Din această perspectivă, cei mai pe „linia firească a poeziei noastre" ar urma să fie epigonii lui Eminescu şi cei ai lui Coşbuc, cei ai lui Blaga şi cei ai lui Ion Barbu etc., ceea ce de bună seamă este o absurditate.

Tot în deceniul trecut s-a purtat la noi o discuţie neinteligentă despre modul în care trebuie scrisă poezia — „vers rimat sau vers alb ?" —, ca şi cum un poet care rimează s-ar putea exprima la fel de bine şi în vers alb şi unul care scrie în vers alb ar putea să dea poezii rimate la fel de valoroase. A fost o vreme la noi cînd critica literară judeca aproape plenar după preferinţele pentru proza de investigaţie socială, pentru romanul-document etc. Prozele de investigaţie psihologică, de retrospectivă lirică erau privite ca dăunătoare, ca manifestări ale unei arte decadente etc. De bună seamă, există gusturi ale epocii, ale timpului, preferinţe la modă şi preferinţe demodate, idealuri actuale şi idealuri depăşite ale artei, dar nimic din ceea ce unilateralizează evoluţia artei nu este prielnic manifestării talentului creator. Fiindcă pentru a-şi putea desfăşura în voie talentul o personalitate artistică are nevoie de un cîmp larg de alegere, deschis individualităţii sale, iar acest cîmp al libertăţii de alegere nu-l poate oferi decît un peisaj artistic divers. Doar printr-o astfel de artă a multilateralităţii, a diversităţilor expresive şi tematice, idealurile generale ale societăţii noastre socialiste pot lua formele cele mai variate ale trăirilor omeneşti, pot cuprinde în orizontul lor diversitatea individuală a sufletului omenesc, o pot cunoaşte şi înrîuri.

NOTE CRITICE ASUPRA DEFINIRII POLITICULUI ÎN GÎNDIREA SOCIALĂ ACTUALĂ DIN S.U.A.

DE

ANETA BUSUIOC

Aristotel l-a definit pe om drept *zoon politikon*. Foarte probabil, el n-a vrut să spună altceva decît că omul devine om numai în societate. Societatea însă o înţelegea echivalentă cu statul-cetate (*polis*). Pînă la Hegel, în general, societatea şi statul nu au fost deosebite. Abia el marchează cu tărie opoziţia dintre cei doi termeni, căutînd *depăşirea* ei în subordonarea societăţii faţă de stat.

Marx dezvăluie cauzele contradicţiei dintre societate şi stat *în structura* societăţii capitaliste. Depăşirea o vede în acţiunea politică revoluţionară, care (în prima fază) subordonează statul societăţii şi (în faza a doua) îl lichidează, treptat, prin exercitarea efectivă şi directă a funcţiilor sale de către ansamblul „producătorilor asociaţi".

Problema dispariţiei statului a fost şi este tratată, adesea, într-un mod simplist, dîndu-se formulei lui Marx un sens îngust. Firește, „dispariţia" statului (a aparatului de stat) în condiţiile victoriei comunismului pe plan mondial nu poate fi luată *ad litteram*. Marx se referă la *exercitarea directă a suveranităţii* (decizie şi control) de către popor. Dar nu i s-ar putea atribui concepţia primitivă că funcţia de conducere a societăţii se poate lipsi de un aparat specializat. Experienţa construcţiei socialiste care dovedeşte *creşterea rolului îndeplinit de stat*, precum şi datele privitoare la lărgirea competenţelor asupra cărora statul capitalist contemporan îşi extinde monopolul fac foarte probabilă o prognoză referitoare la menţinerea şi în viitor a unei specializări în *exercitarea directă a activităţii politice* profesionalizate. Activitatea politică, ca orice proces de conducere, presupune o specializare, o *competenţă profesională*, mai ales în ceea ce priveşte aspectele sale concrete operative. Accentuarea caracterului complex al activităţii sociale şi statale este un însoţitor firesc al progresului social. De aceea o serie de domenii care în trecut păreau a fi sustrase politicii (ştiinţa, cultura în genere, comunicarea etc.), în etapa actuală se

Rev. filoz., **16**, *12*, p. 1461–1467, Bucureşti, 1969

interferează strîns cu domeniul politicului : politica ştiinţei, politica culturală etc.

Această interacţiune crescută a politicului cu celelalte activităţi sociale pune în faţa gîndirii contemporane nu numai necesitatea de a analiza aspectele lui concrete, practica politică, dar şi cerinţa de a determina specificul său categorial[1].

Interesul pentru analiza categorială a politicii este în creştere. Pe lîngă eforturile de a constitui politologia în disciplină ştiinţifică relativ autonomă, această preocupare se reflectă şi în dezvoltarea sociologiei politicii sau politice. Este semnificativ faptul că în S.U.A. — unde pînă în deceniul al 5-lea domina o tendinţă refractară faţă de cercetarea teoretică în domeniul social — în ultima vreme sporeşte accentuat străduinţa de a dezvălui pe plan teoretic esenţa politicii — politicul.

Cartea profesorului H. V. Wiseman de la Universitatea din Exeter *Sistemele politice*[2] îşi propune să cuprindă într-o sinteză contribuţiile americane recente cu privire la determinarea categorială a politicului. Lucrarea trece în revistă concepţiile lui Gabriel Almond[3], David Easten[4], Edward Shils[5], Seymour M. Lipset[6], T. B. Bottomore[7], James S. Coleman[8], L. Binder[9], R. K. Merton[10], David Apter[11] şi alţii.

Cadrul teoretic al sintezei lui H. V. Wiseman este „sociologia acţiunii" a lui T. Parsons, teorie cu o largă audienţă în rîndul sociologilor, politologilor, antropologilor etc. din Statele Unite.

Într-o primă etapă, Wiseman caracterizează politica (*polity*) ca o activitate în vederea obţinerii unor scopuri, precizînd că guvernul (guvernarea) este o componentă predominantă, deşi nu exclusivă a acesteia. Realizarea scopurilor presupune activitate umană (cooperare), de unde şi

---

[1] În cele ce urmează vom folosi termenul de „politic" pentru a denumi esenţa politicii, politica la nivel categorial, iar termenul de „politică" pentru fenomenul politic, politica la nivelul activităţii sociale concrete.

[2] H.V. Wiseman, *Political Systems. Some Sociological Approaches*, Frederick A. Praeger, Publishers, ed. a 2-a, New York — Washington, 1967 (prima ediţie a apărut în 1966).

Din lucrarea sistematică a lui Wiseman ne vom opri însă numai asupra aspectelor care privesc categoria centrală : politicul (*the political as such* — politicul ca atare).

[3] G.A. Almond, *Comparative Political Systems*, „în Journal of Politics", XVIII (1956) reprodus în R.C. Macridis and B.E. Brown (eds), *Comparative Politics*, Homewood, III, Dorsey, 1961 ; G.A. Almond and J.S. Coleman (eds), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1960.

[4] D. Easton, *An Approach to an Analysis of Political Systems*, „World Politics", IX, (1957), nr. 3, reprodus în Macridis şi Brown, *op. cit.* ; D. Easton, *The Political System*, New York, Alfred A. Knopf, 1953.

[5] E.A. Shils, *Political Development in the New States*, New York, Humanities Press (n.d.).

[6] S.M.Lipset, *The First New Nation*, New York, Basic Books, 1963 ; idem, *Political Man*, New York, Doubleday and Co., 1959.

[7] T.B. Bottomore, *Sociology*, Englewood, Cliffs, N.J., Prentice—Hall, 1963.

[8] J.S. Coleman, C.G. Rosberg (eds.). *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, Berkeley, Calif, Univ. of California Press, 1964.

[9] L. Binder, *Iran : Political Development in a Changing Society*, Berkeley, Calif, Univ. of California Press, 1962.

[10] R.K.Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. ed. Glencoe, III, The Free Press, 1957.

[11] D. Apter and H. Eckstein (eds.), *Comparative Politics*, New York, The Free Press of Glencoe, 1963 ; D. Apter, *A Comparative Method for the Study of Politics*, în *American Journal of* Sociology", LXIV (1958), 3. Referirile bibliografice după H.V. Wiseman, *op. cit.*, p. 249—253.

caracterul *relațional* al politicii. La acest nivel al investigației, politica apare ca o „exprimare a tendinței (*drive*) de putere (sau a dreptului la decizii autoritare)". Ea „reglează (*regulates*) lupta pentru putere" atît în rîndul celor ce conduc, cît și în rîndul celor conduși (p. 7), și anume prin fixarea „rolului" ce se atribuie membrilor societății.

Politica are însă și o componentă *instrumentală*; ea mobilizează bunuri și servicii pentru atingerea scopurilor specifice societății, ca întreg (p. 8). Politica este o *funcție* a societății în ansamblul ei, e o conducere generalizată pe întreaga societate, *chiar dacă ea este exercitată de un grup social particular*. Conceptul de politică implică, așadar, existența unor idei, atitudini etc. conflictuale sau cel puțin divergente (p. 105).

În sensul dat conceptului de „sistem" în sociologia lui Talcott Parsons, autorul definește mai departe politica drept *subsistem* al societății, specializat în atingerea scopurilor. Punînd în valoare distincția introdusă în acest domeniu de H. Johnson[12], el arată că politica *nu este un subsistem structural al societății*, ci unul *funcțional*: agenții conducerii politice participă și la celelalte funcții sociale, iar cei conduși nu fac parte, în mod obligatoriu, din subsistemul politic. Fiind activitate, politica se definește, după Almond (1956), drept *sistem de acțiuni* (din nou în sensul lui T. Parsons). Ca atare, ea include comportamente empiric observabile, precum și norme, instituții în care se cristalizează acestea

Unitatea sau elementul de bază al sistemului politic îl reprezintă, pentru Almond (în acord cu Parsons, Shils ș.a.), „rolul"[13], iar sistemul politic desemnează (1) totalitatea unităților (elementelor) semnificative, (2) interdependența proceselor de interacțiune dintre acestea și (3) o anumită stabilitate a interacțiunilor respective.

Almond definește, tot la nivel formal, sistemul politic drept mulțime a rolurilor în interacțiune sau, mai precis, *structura rolurilor în interacțiune*.

Concepția lui Almond derivă din aceea a lui Max Weber, pentru care esența politicii constă în „monopolul legal asupra exercitării unei constrîngeri fizice în cadrul unui teritoriu anumit". Firește, acest monopol asupra constrîngerii fizice necesită un aparat specific, ce aparține, de obicei, statului. Interacțiunea dintre „rolurile" agenților politici „afectează întrebuințarea forței fizice" (p. 24).

Sistemul politic, cum am văzut, include, ca orice acțiune, o mulțime de intenții (*meanings*) și scopuri (*purposes*), influențate de atitudini, valori politice, ideologii, caracter național, *standard*-uri etice ș.a.m.d. În teoria lui Almond, acestea formează laolaltă „orientarea acțiunii" politice; în concepția lui Beer, mulțimea intențiilor, a scopurilor, a valorilor etc. este denumită „cultură politică". Aceasta se deosebește însă de ideologie, spune Wiseman, deoarece ideologia reprezintă formularea sistematică și explicită a orientării politice generale a unei minorități de militanți, în timp ce „orientarea generală" sau „cultura politică" sînt proprii întregii mase a membrilor societății.

---

[12] H.M. Johnson, *Sociology A Systematic Introduction*, New York, Harcourt, Brace and World, 1960.

[13] „Rolul" este sectorul organizat al orientării unui „actor" (= agent) prin care se constituie și se definește participarea lui la un proces de interacțiune.

Pe baza cercetărilor comparate, Wiseman aderă la clasificarea sistemelor politice propusă de Bottomore (1963). În tratatul citat al lui Bottomore, sistemele politice se împart, în ordine istorică, în şase categorii (p. 47—95):

I. Societăţile primitive:

a) fără structură politică distinctă şi permanentă;

b) cu o structură politică separată, dar puternic influenţată de relaţiile de rudenie şi religie.

II. State-cetăţi.

III. Imperii formate din state-cetăţi.

IV. State asiatice cu birocraţie centralizată.

V. State-naţiuni:

a) democratice;

b) totalitare.

VI. Imperii formate din state-naţiuni.

În definirea sistemului politic (p. 97 şi urm.), Wiseman aderă la următoarele concluzii (p. 130), formulate de Eisenstadt:

1. Sistemul politic este organizarea unei societăţi teritoriale avînd un monopol legitim asupra folosirii şi reglării autorizate a forţei în cadrul societăţii.

2. El are responsabilităţi definite pentru menţinerea[14] sistemului (social) din care face parte.

3. Organizarea sa impune sancţiuni laice (în sensul de nereligioase) severe, în stare să introducă principalele scopuri colective în societate, să menţină ordinea sa internă şi să reglementeze relaţiile sale externe. „Totalitatea rolurilor şi grupurilor sociale care realizează aceste funcţii distincte, indiferent de ce alte sarcini mai îndeplinesc ele, constituie sistemul politic al societăţii" (p. 130). Această înţelegere a sistemului politic derivă din conceptul politicii elaborat de Easton (1953) şi Mitchell (1962), la care aderă Wiseman. El ar putea fi reprezentat prin următoarea schemă (cibernetică)[15].

INTRĂRI	POLITICA	IEŞIRI
→ Cerinţe şi perspective → tipuri, numere, surse, intensitatea lor.	Structuri (Norme şi putere) formale şi informale.	Scopuri de sistem, → tipuri, numărul lor.
→ Resurse → personal, unelte, materiale, tehnologie.	Cultură politică convingeri (credinţe) şi simboluri.	Valori şi cheltuieli → (riscuri) tipuri, incidenţă recipiente, cantităţi.
→ Suport → tipuri, nivele, obiective, intensităţi.	Obligaţii de rol numărul, caracteristici şi durata lor.	Controluri → tipuri numărul lor constrîngeri.

[14] În sensul că sistemul politic are funcţie de menţinere a structurii existente şi de „administrare" (conducere, reglare, integrare şi control) asupra „tensiunilor" sociale.

[15] Ea este cibernetică fiindcă indică şi procesele de *feed back*.

Schema de mai sus indică la fiecare categorie de componente ale politicii variabilele măsurabile ce se pot defini exact în cadrul teoriei.

Se înțelege de la sine că, în această perspectivă, puterea politică reprezintă o potențialitate (p. 173). Guvernul (și guvernarea) se deosebește de sistemul politic prin aparatul său structural (p. 118) : guvernul are 1) structura unui centru de decizie autoritară, 2) o structură de responsabilitate și consimțămînt, 3) o structură de coerciție și pedeapsă, 4) o structură de decizie și repartizare a resurselor și 5) o structură de recrutare politică de cadre și de repartizare a rolurilor.

Concepția sintetică (și eclectică de fapt) a lui H. V. Wiseman are meritul de a-și fi propus să distingă și să definească principalele caracteristici ale politicului, ca esență a politicii. De asemenea, ea încearcă să deosebească variabilele sale empiric constatabile și măsurabile. Structura elementară a politicului (p. 97) nu poate fi, desigur, nici „acțiunea omului asupra omului" (B. de Jouvenel), nici „relația de control a voințelor" (G. E. G. Catlin). Dintre sociologii americani ai politicii, se pare că Lasswell s-a apropiat cel mai mult de o soluție acceptabilă. El vorbește în *The Future of Political Science* (1963)[16] despre „influență și caracter influențial, bazate pe putere" (p. 98), fără a da însă, firește, „influențării" sensul său obiectiv, implicat de definiția marxist-leninistă a politicii, ca activitate, proces, sistem de relații, conștiință, sistem instituțional, suprastructural.

Caracterul suprastructural al politicii nu constituie numai o definire a conținutului său de clasă (expresie a intereselor proprii unor clase sociale, care caută să se servească de sistemul-societate dat spre a asigura promovarea și menținerea dominației lor), aspect care este relevat de obicei în literatura de specialitate, ci înseamnă, totodată, *o determinare a specificului funcțional, relațional* al politicii. Caracterizîndu-le drept suprastructură, Marx a înțeles că politica și politicul constituie *funcții ale sistemului-societate, considerat ca totalitate*, și anume o funcție realizată de sistem *prin intermediul unui subsistem al său* strîns legat de însăși existența sistemului. Deși politicul se constituie ca subsistem („funcțional", cum precizează Wiseman pe urmele lui Johnson) abia o dată cu apariția claselor, funcția pe care o îndeplinește acest „aparat specializat" nu este un produs al structurii de clasă, ci o cerință internă a existenței sistemului-societate, și anume : necesitatea conducerii coordonatoare a ansamblului activităților sociale ale *sistemului-societate* în conformitate cu structura sa economică. *Prefața* lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice* este clară în această privință.

În ce constă funcția politicii de „conducere coordonatoare" a societății ? Funcția politicii în sistemul-societate este o acțiune de conducere pe ansamblul societății, și anume *o conducere realizată* în scopul menținerii și, pe cît posibil, al dezvoltării, al întăririi structurii economice date, asigurînd deci monopolul asupra puterii politice a clasei sau a claselor care dețin monopolul asupra puterii economice. Situația de monopol este totdeauna concretă : ea depinde de forța economică a claselor. Din acest punct de vedere, analizele politice concrete ale lui Marx sau Engels impun

[16] New York, Alherton Press, citat după Wiseman, p. 152–154.

caracterizarea politicii şi a politicului în legătură cu anumite raporturi de forţă (economică, politică, ideologică...) dintre clasele societăţii date. *În afara acestui raport, orice analiză a politicului* e speculaţie sterilă.

Neglijarea structurii de clasă a sistemului-societate duce, în definiţiile sociologilor şi politologilor americani examinaţi mai sus, la pierderea caracterului relaţional al politicului. Acest caracter constă într-o asemenea deţinere (monopol limitat prin condiţii concrete) şi exercitare a puterii extraeconomice care, pe de o parte, reflectă raportul de forţă economică dintre clasele componente, iar pe de altă parte foloseşte mijloacele de constrîngere extraeconomică pentru întărirea şi dezvoltarea raportului de forţă economică. Puterea extraeconomică a politicului constă în posibilitatea reală de decizie asupra orientării conducerii coordonatoare a întregului sistem-societate, în serviciul menţinerii şi dezvoltării structurii sale economice, folosirea forţei, dar şi a mijloacelor de persuasiune ideologică (cultură, învăţămînt etc.) pentru a asigura îndeplinirea deciziilor. Ca atare, politicul *reglează*, controlează şi conduce dezvoltarea raportului de forţă economică existentă în scopul conservării esenţei acestui raport structural[17]. Reglarea este efectuată prin mijloace extraeconomice, dar incluzînd elementul de *constrîngere de toate tipurile* (şi fizică, fără a se rezuma la aceasta). Politicul cuprinde de asemenea şi mijloacele de reglare necoercitive : influenţarea ideologică, realizată prin intermediul unui aparat *subordonat* centrului de decizie politică.

În literatura socială americană pe care o sintetizează Wiseman, acest raport intern de interacţiune dintre politic şi extrapolitic apare de cele mai multe ori într-o lumină eronată. Funcţia reglatoare a politicii e privită în afara legăturii sale de determinare economică. Evident, Wiseman are dreptate cînd respinge, pe baza unor cercetări recente (p. 191—208), ideea că politicul poate fi derivat *direct* şi în mod *univoc determinat* din schimbările social-economice. Structura economică nu secretă din sine suprastructura politică, aşa cum fierea secretă bila. Este vorba de o determinare dialectică, mai complexă şi cu caracter tendenţial : structura economică determină direcţia, orientarea generală a suprastructurii politice. Or, teoreticienii americani amintiţi mai înainte fac abstracţie de această *determinare social-economică a funcţiei de reglare politică* şi de aceea, întrucît reglarea se exercită *asupra a ceva*, ei sînt obligaţi să mute obiectul reglării din domeniul raporturilor sociale dintre clase şi al raporturilor corespunzătoare de putere în domeniul subiectiv : politica va însemna, de aceea, pentru ei, o reglare a voinţelor şi a rolurilor.

O altă obiecţie de fond vizează definiţia sistemului politic la Wiseman şi la teoreticienii din aceeaşi orientare. Ei introduc în rîndul determinărilor esenţiale ale politicului funcţia de *menţinere sau conservare a sistemului-societate*. Fără îndoială, sistemele politice au destinaţia de a menţine sistemul social-economic pentru reglarea căruia servesc. Dacă structura economică şi socială a tuturor sistemelor-societate ar fi omogenă, noncontradictorie, neconflictuală, atunci, în anumite limite, presupunerea

[17] G. Klaus în *Cibernetica şi societatea* (Bucureşti, Ed. politică, 1966) a definit suprastructura ca funcţie reglatoare intrinsecă sistemului societate şi indispensabilă menţinerii structurii sale.

menținerii lor fără termen ar putea avea oarecare plauzibilitate. Analiza marxistă, iar mai recent modelarea cibernetică a sistemului capitalist „clasic" (studiat de Marx) sau keynesian a dovedit că sistemele-societate de acest tip (și toate sistemele capitaliste actuale intră în această clasă de sisteme) nu sînt indefinit perfectabile : domeniul lor de stabilitate este cuprins între limite determinate de stări de instabilitate, ce se declanșează periodic[18]. Deci nici în această ipoteză *funcția de reglare nu se rezumă la menținerea sistemului-societate dat.* Limitarea funcției de reglare a politicului la cea de menținere a sistemului-societate este greșită însă, mai ales, fiindcă trece cu vederea structura conflictuală a sistemelor nesocialiste și, în consecință, funcțiile divergente ale sistemelor politice dominante și de opoziție, exprimînd tendințele divergente de reglare a raporturilor dintre clase de pe platforma intereselor opuse ale acestora. Or, definiția care rezultă din interpretarea dată mai înainte caracterului suprastructural al politicului, în sensul reglării sistemului-societate cu ajutorul unor subsisteme *subordonate diferitelor clase*, înlătură această incongruență cu faptele, cu realitatea. Mai mult, nici în cadrul socialismului reglarea sistemului-societate prin subsistemul politic corespunzător nu se rezumă la o menținere sau perfecționare lipsită de contradicții. Documentele partidului nostru au subliniat în repetate rînduri că realizarea funcției de conducere a societății de către forța conducătoare și de sistemul politic socialist se desfășoară în condițiile unei lupte continue între nou și vechi, din care nu poate fi exclusă — cum o dovedește și experiența istorică — posibilitatea unor manifestări conflictuale.

Datorită reducerii politicului la o funcție exclusiv conservatoare, sociologia politică americană se află în situația de a fi obligată *să introducă oarecum din afară transformarea* sau să o explice prin cauze pur spirituale. Sistemele politice s-ar transforma, în această concepție (vezi p. 89—91, 154—168, 181 și urm., 191 și urm.), numai datorită unor condiții de ambianță sau unor schimbări de mentalitate. Reluînd concluziile lui Almond, sinteza propusă de Wiseman conchide că transformarea sistemelor politice „se explică în termenii unei istorii particulare a interacțiunilor dintre sistemul politic și ambiențele sale sociale și internaționale" (p. 163). Caracterizarea politicului ca funcție de reglare suprastructurală în înțelesul pe care l-am dat acestui concept ne scutește de artificiul introducerii schimbării, al transformării în subsistemele politice din afara sistemului-societate din care fac parte. Definind politicul ca o funcție de reglare a raportului de forță dintre clasele componente ale sistemului-societate cu ajutorul raportului de forță însuși, facem posibilă explicarea transformărilor politice prin chiar structura sistemului-societate considerat. Este limpede că definiția propusă are în vedere o realitate cu caracter de interacțiune între (cel puțin) doi termeni (două clase) ; ca atare, ea include mișcarea, transformarea în însuși conținutul categoriei de politic : chiar dacă o parte a claselor antagoniste sau o parte dintre clasele neantagoniste folosește sistemul politic exclusiv pentru menținerea sistemului-societate, cealaltă parte poate deveni — și, de obicei, devine — purtătorul transformării chiar în interiorul sistemului-societate studiat. Astfel, transformarea este implicată în însăși determinația categorială a politicului.

---

[18] Vezi Arab—Ogli, în „Voprosî filosofii", 1958, nr. 5.

COMUNICĂRI

PARAARTISTICUL ŞI CRIZA NOŢIUNII DE ARTĂ

DE

VICTOR ERNEST MAŞEK

O stafie cutreieră prin muzee. Cu gesturi bizare metamorfozează pînă la nerecunoaştere exponatele pe care secole de-a rîndul ne-a obişnuit să le considerăm artă. O stafie cutreieră prin muzee, prin librării şi prin sălile de concert, lăsînd pe buzele tuturor întrebarea : dispare arta ?

Momentul de autentică derută pe care-l trăieşte publicul larg şi nu numai el în faţa fenomenului artistic contemporan deschide o perspectivă sceptică asupra coerenţei esteticii contemporane, alimentînd părerea că ea pare a se dovedi o ştiinţă incapabilă să ofere soluţii convenabile pentru toţi cu privire la ultimele forme de manifestare a activităţii artistice.

Deruta teoretică a esteticienilor în faţa unei părţi a creaţiei artistice contemporane este, cred, efectul unei crize declanşate pe plan categorial, logic, în primul rînd al unei crize a noţiunii de artă. Secole întregi, estetica şi-a şlefuit şi perfecţionat un arsenal categorial pentru înţelegerea şi explicarea artei, un instrument de lucru, devenit brusc ineficace şi generator de confuzii de îndată ce a fost aplicat unor fenomene legate de cele mai radicale tendinţe de înnoire a artei.

Această „criză semantică" a fost provocată, după părerea mea, de apariţia pe plan estetic a unui fenomen nou, *alături* şi *distinct* de artă, denumit încă, prin abuz lingvistic, cu acelaşi termen ca şi fenomenul din care s-a desprins şi de care se deosebeşte. Este o criză a conceptului şi pentru că nu putem lărgi la infinit graniţele unei noţiuni fără a cădea în pericolul ca acest termen să se dilate pînă la indistincţie, incluzînd în sfera lui fenomene atît de diferite, încît ajung incompatibile între ele, ceea ce transformă, bineînţeles, întregul edificiu al definiţiei într-un nonsens logic. Definiţia noţiunii de artă, cu toate amendamentele pe care dinamica realităţii i le-a impus, s-a bazat întotdeauna pe cîteva elemente permanente şi general-valabile ce au permis să conviețuiască fără „scandal logic", sub cupola aceleiaşi noţiuni, produsele unor milenii de variată activitate artistică. Ele pot fi depistate de-a lungul întregii istorii a creaţiei artistice, legînd imaginea lui Nefertiti cu „Măiastra" lui Brâncuşi sau epopeea homerică

Rev. filozof., 16, *12*, p. 1469–1476, Bucureşti, 1969

de cea proustiană. Acest fir se rupe însă brusc în faţa unor fenomene ca „*pop* şi *op-art*-ul", „*action painting*", „arta minimală" sau „muzica concretă".

După părerea mea, sîntem de cîteva decenii martorii uneia dintre cele mai însemnate revoluţii din estetică, similară celeia care a provocat, cu milenii în urmă, desprinderea şi constituirea artei, ca fenomen aparte, din sincretismul atitudinii estetice generale a omului în faţa realităţii. Consider că aceste fenomene, în faţa cărora logica artei rămîne mută, reprezintă germenii desprinderii din artă a unei noi atitudini şi activităţi estetice a omului, menită să răspundă, fără a face arta mai puţin necesară, unor necesităţi spirituale şi sociale noi ale omului contemporan, atît în ipostaza lui de creator, cît şi în cea de public. Caracteristicile şi modul propriu de existenţă a acestor noi forme de manifestare a creativităţii umane pe plan estetic constituie o problemă al cărei studiu trebuie abia inaugurat. Ne mulţumim, deocamdată, să le semnalăm şi să le depistăm cîteva coordonate, mai ales pe linia, tot atît de necesară în această primă fază de tatonări, a ceea ce *nu sînt* ele.

Unii teoreticieni justifică prin *dinamicitatea* conceptului de artă cerinţa de a nu se stabili nici un fel de limite apriorice ariei lui de cuprindere, enunţînd că în artă „este posibil orice" şi că nimic nu trebuie să frîneze libera inventivitate a creatorului. Perfect adevărat, numai că această inventivitate trebuie să se manifeste în profunzime, pe verticală, acumularea pe „orizontală" în afara oricăror limite şi determinări rămînînd un act gratuit din punct de vedere artistic. Apoi însăşi problema dinamicităţii nu poate fi privită separat de polul la care se raportează, acela al continuităţii şi stabilităţii.

Fluiditatea istorică a oricărui concept, universalitatea sa presupun, pentru ca el să nu se autodesfiinţeze, permanenţa şi stabilitatea malurilor. A preciza cu rigoare aceste permanenţe, ce caracterizează fenomenul şi-l individualizează în ciuda fluxului continuu prin care trec modurile sale concrete de manifestare, nu înseamnă a pune graniţe artificiale în calea realităţii şi constituie un exemplu al modului în care estetica poate şi trebuie să fie normativă. Cu alte cuvinte, a pune problema *limitelor artei* nu înseamnă a limita sensibilitatea estetică umană chiar şi numai pentru faptul că arta nu epuizează în întregime modalităţile de manifestare ale acestei sensibilităţi. Stabilirea limitelor este imperios necesară, întrucît includerea unor obiecte şi fenomene ce nu fac parte din clasa definită lasă impresia că notele caracteristice, permanente ale acesteia şi-au pierdut valabilitatea generală, că însăşi arta, în cazul nostru, a început să se destrame, să dispară.

Criteriul de diferenţiere tipologică (nu valorică) a artei de fenomenul pe care-l vom numi pînă la ivirea unui termen mai inspirat „*paraartistic*" ne este oferit de prezenţa sau absenţa acelor caracteristici ce stau în mod obligatoriu la baza oricărui fenomen de artă, caracteristici pe care, *fără pretenţia de a le epuiza*, vom încerca să le precizăm în continuare :

Punctul de plecare indispensabil al actului de creaţie în artă îl constituie prezenţa unei *intenţionalităţi*, a gustului artistic, orientată spre obiectul pe care-l făureşte, creînd opera de artă ca obiect *semnificant* pentru reacţia umană a subiectului. Această intenţionalitate presupune *dorinţa de comunicare interumană* a unor informaţii estetice, transmisi-

bile doar pe calea limbajului artistic (altfel intraductibile). La punctul de sosire ne întîmpină de asemenea o intenţionalitate, a publicului de astă dată, care se îndreaptă spre operă în dorinţa de a găsi şi descifra semnalele unui mesaj ce i se adresează. Din acest punct de vedere, opera de artă reprezintă retorta în care fuzionează cele două intenţionalităţi. Cînd reacţia nu are loc, indiferent din vina cui, opera nu se verifică ca adevărată şi deci ca valoare artistică.

Aşadar, opera de artă trebuie să fie punctul de legătură între *„omul imaginar"* — acea prezenţă umană pe care intenţionalitatea artistului o introduce într-un obiect extraestetic pentru a-l transforma într-un obiect estetic (opera de artă) — şi *„omul real"*, respectiv publicul[1]. Putem vorbi de artă şi de valoare artistică numai dacă opera îndeplineşte rigorile adevărului artistic, permiţînd, pe baza existenţei acestei duble intenţionalităţi şi a talentului creatorului, o regăsire a „omul real" în „omul imaginar" al operei de artă.

Se poate pune întrebarea : ce se întîmplă atunci cu acele produse, cu acele manifestări ale conştiinţei naive ce nu au fost iniţial concepute în scopuri estetice, ci au răspuns unor necesităţi magice sau utilitare, dar care astăzi au căpătat pentru noi coloratură estetică ? E cazul, între altele, al artei negre sau al unei mari părţi a picturii rupestre. Cred că inexistenţa unei intenţionalităţi artistice ca moment declanşator al activităţii care le-a dat naştere ne interzice să le considerăm artă în sensul riguros al cuvîntului, chiar dacă le-am făcut loc în muzee. Aceste obiecte pot să provoace o emoţie estetică reală, identică celei produse de contactul cu un obiect de artă datorită faptului că anumite calităţi *exclusiv formale* ale obiectului ne permit să ne proiectăm în el imaginaţia şi întreaga experienţă artistică anterioară, descifrînd în el sensuri şi semnificaţii, pe care însă *noi* le-am introdus în obiect. Dar el nu posedă adevăr artistic, pentru că nu are loc decît o iluzorie întîlnire dintre „omul imaginar" şi cel „real", de partea cealaltă aflîndu-se tot „omul real", tot receptorul, respectiv o proiecţie a imaginaţiei şi a sensibilităţii sale artistice. Pentru acelaşi motiv nu vom socoti drept operă de artă o bucată de rocă din care capriciul vremii şi al intemperiilor au modelat, de pildă, o formă oricît de asemănătoare sculpturilor lui Moore, chiar dacă ne incită sensibilitatea estetică, făcînd apel la fondul apreciativ al unor experienţe artistice anterioare, şi chiar dacă o vom folosi pentru a ne ornamenta grădina sau încăperile.

Un alt element definitoriu al artei, inexistent în cazul unora din fenomenele parartistice, îl reprezintă *caracterul de structură* compoziţională *deliberată* a obiectului respectiv, menită să releve receptorului emoţia artistului, statutul său de om aparţinînd unei anume realităţi social-istorice, prin acea sinteză între concret, senzorial şi intelectiv care constituie *ideea artistică*. În acest sens, arta nu poate fi decît *autoexprimare*. Dinamicitatea infinită a artei este incontestabilă, dar ea se află în artistul însuşi, nu în afara sa. Arta se poate dezvolta la nesfîrşit, ca mijloc de expresie, dar numai în *profunzime*, în cadrul acestei dimensiuni de autoexprimare. Dincolo de ea, depăşind graniţele eului creator, produsul respectiv îşi pierde semnificaţia artistică. Pentru ca o nouă operă să poată apărea este nevoie întotdeauna de un om în stare să-şi facă obiect din *propriul*

[1] Vezi A. Rădulescu, *Obiectivitatea judecăţii estetice*, în „Revista de filozofie", 1969, nr. 4, p. 490.

său suflet. Nimic din ceea ce rămîne străin şi exterior conştiinţei de sine a artistului nu poate deveni artă, oricîte rezonanţe estetice ar dobîndi *forma* obiectului produs. Într-adevăr, arta „poate fi orice" cu condiţia ca acest „orice" să fie o fereastră deschisă spre autor, să fi fost filtrat de sensibilitatea lui, dobîndind astfel acea semnificaţie şi „transparenţă" ce ne permite să recunoaştem ecoul pe care l-a avut în conştiinţa creatorului. Această „transparenţă", această distanţă dintre obiectul semnificant şi semnificaţia sa, care circumscrie „spaţiul cunoaşterii artistice"[2], ne introduce tocmai în domeniile profunde ale sensibilităţii umane, ale căror taine se relevă doar cunoaşterii artistice. Arta se justifică ca artă doar în măsura în care e capabilă (indiferent de mijloacele folosite) să detecteze această zonă inefabilă a sensibilităţii umane, existentă (dar uneori ignorată) în fiecare din noi şi de care devenim conştienţi abia în momentul în care întreg zăcămîntul nostru aperceptiv e pus în rezonanţă prin actul de creaţie sau prin contactul cu opera de artă. Prin artă ne lămurim nouă înşine *cine* şi *cît* sîntem, dăm vălul la o parte de pe o lume lăuntrică, necunoscută, despre care n-avem altfel cum şti.

A stabili perenitatea conceptului de artă în cadrul acestor putinţe şi izvoare ale sale nu înseamnă, cred, a pune stavilă nici uneia din posibilele forme de realizare ale destinului ei. Fermitatea acestor criterii este însă necesară şi suficientă pentru a ne permite să distingem, în cadrul imaginilor şi al obiectelor cu iradiaţie estetică, pe cele ce închid în ele „omul imaginar", singurul capabil să ne aducă informaţii din acel „spaţiu al cunoaşterii artistice". Cînd prezenţa sa nu poate fi detectată sau cînd ea nici n-a fost prevăzută în intenţia autorului, ne plasăm în domeniul paraartei, fără a părăsi prin aceasta sfera, mai largă, a esteticului.

Mă voi referi în continuare numai la cîteva exemple concrete de manifestare a paraartisticului, dar trăsăturile ce fac ca acestea să se delimiteze de artă mi se par caracteristice şi celorlalte cazuri pe care le-am enumerat doar la început.

Un prim exemplu ni-l oferă, în domeniul plasticii, *expresionismul abstract*, respectiv curentul *„action-painting"*, bazat pe teoria artei ca „fapt", existent doar în momentul desfăşurării lui. El presupune creaţie fără predeterminare, născută din mişcările aleatorii ale mîinii şi ale corpului artistului şi terminată nu cu momentul confruntării efectului cu idealul anticipativ, ci cu un moment de surpriză pentru neprevăzutul obţinut. Spaţiul şi culoarea îşi pierd semnificaţia lor tradiţională. Primul nu mai reprezintă nimic altceva decît spaţiul real, existent între privitor şi obiect. La fel, culoarea nu mai este introdusă în sensul valorii ei simbolice sau psihologice, ci cu valoarea ei concret-spaţială. Profunzimea semnificativă este anulată, decorativul este declarat raţiune suficientă. Aceste ordini formale şi coloristice, proprii în aceeaşi măsură stilului *„hard-edge"*, nu ne prezintă nimic altceva decît *pe ele însele.* Prin aceasta, întreaga operă devine însă *tautologică.* La fel, „pop-arta" nu vrea să ne sugereze vreo realitate oarecare, ci tinde să fie ea însăşi una. În loc de a prezenta, pe proprie răspundere, aspecte ale lumii, „pop-arta" se identifică cu produsele şi reprezentările disponibile, gata confecţionate. „ În loc ca arta să fie imaginea

[2] V.E. Maşek, *Spaţiul cunoaşterii artistice*, în „Viaţa românească", 1969, nr.7.

unui afiş sau a unei placarde, ea tinde să fie ea însăşi placarda respectivă", spune Roy Lichtenstein. În realizarea obiectelor „pop" sînt permise numai mijloace care presupun încît mai mică măsură intervenţia, „regia" artistului : clarificare, prin simplificare şi precizie sporită ; schimbarea proporţiilor, de obicei mărire (de pildă degetul din gips, înalt de doi metri, al lui Cesar) ; transpunerea într-un alt material (maşina de scris din material moale a lui C. Oldenburg), dublarea sau multiplicarea (seria de imagini ale lui Jackie Kennedy sau Marilyn Monroe, realizate de Andy Warhol) etc. Tautologia de care pomeneam mai sus este înlocuită în aceste cazuri printr-o *identitate* totală. De pildă, Warhol este cel care a dizolvat complet realitatea obiectului estetic în realitatea lucrurilor, prezentînd cutii de conserve care nu mai erau nimic altceva decît cutii de conserve.

Abstracţionismul a început ca formulă cosmotică din nevoia de ordine şi organizare. Derivate din el, curentele contemporane pe care le includem paraartei (informalul, arta-gestică, pop şi op-art-ul, mec-art-ul, minimal-art-ul) nu mai sînt, evident, izvorîte din dorinţa de introducere a ordinii, a schemei cosmotice în gîndirea despre lucrurile posibile concepute de spiritul uman. Renunţarea la demersul ordonator şi cognitiv transformă aceste opere tautologice în simple prezenţe lipsite de semnificaţie. Francastel observa cu justeţe că imaginea artistică nu este substitutul sau dedublarea unui lucru, ci este simultan semnificat şi semnificant. Cînd dispare distanţa dintre semnificantul vizual şi semnificat, avem de-a face cu anularea „spaţiului cunoaşterii artistice", pentru că tocmai cea de-a doua articulaţie permite omului să distanţeze lumea în vederea interpretării. Datorită aderenţei semnificatului la semnificant, ochiul este invitat să recunoască într-o imagine doar similitudini cu realităţi vizuale şi se va amuza sau emoţiona cu jocul reproducerii lor, fără a mai parcurge anevoiosul drum reflexiv cerut de degajarea sensului şi aprecierea valorilor. (În special pe acest plan se deosebeşte paraarta de artă, cîştigînd adeziune la public mai ales prin accesibilitatea şi simplitatea statutului ei estetic.) Dispariţia distanţării implică însă riscul anulării acelei *distanţări psihice* care ne permite trecerea calitativă de la *plăcerea* estetică la *emoţia* artistică. Semnificaţia operei de artă nu e un dat material, ci se elaborează la nivelul unui tip specific de gîndire. Operele paraartei contopesc însă sensibilitatea individului cu obiectul, nelăsînd loc reflexiei.

Cristalizarea unui adevăr artistic în aceste opere şi transfigurarea lor pe această cale în valoare artistică devin astfel imposibile, întrucît, obiectul nefiind purtătorul şi păstrătorul vreunui mesaj uman deliberat, nici regăsirea, contactul publicului cu „omul imaginar" al operei nu mai este posibil. Orice aparenţă de întîlnire nu poate fi decît o iluzie întîmplătoare datorată, ca şi în cazul „artei" primitive, exclusiv publicului şi proiecţiei sale imaginative, iar nu artistului. În afara adevărului artistic şi a intenţionalităţii artistice nu avem însă de-a face cu arta, pentru că nici un fel de judecată de valoare nu mai este posibilă. Ce ne poate indica reuşita artistică a acţiunii dacă ea nu e precedată de un scop, de o intenţie la care să se poată raporta ?

Aceleaşi observaţii sînt valabile şi în cazul unor curente mai noi, apărute în muzică, cum sînt *serialismul*, *aleatorismul* sau *muzica concretă*. Reprezentînd în intenţia autorilor sfîrşitul unei lungi epoci în care muzica

era, înainte de toate, un mijloc de exprimare a sentimentelor, „noua eră muzicală", inaugurată de experienţele unor compozitori ca A. Schönberg, O. Messiaen, P. Boulez şi, mai ales, Janis Xenakis, subordonează organizarea structurilor muzicale nu unui scop expresiv, determinat, ci unor construcţii matematice stabilite apriori (uneori chiar cu ajutorul unui calculator electronic). Eliminîndu-se elementul expresiv în sensul tradiţional, este evident că asemenea compoziţii nu ne pot da decît o satisfacţie de ordin extraestetic, pur intelectual. Se vorbeşte astăzi despre faptul că emoţia încercată de un savant în faţa lucrurilor pe care le descoperă, în faţa ipotezelor, există şi în lumea muzicală : şi compozitorul e cuprins de emoţie, încearcă o anumită plăcere în faţa unui univers sonor ce i se dezvăluie. În primul rînd trebuie spus că orice operă poate trezi o anumită plăcere ; pentru ca opera respectivă să fie însă artă, e necesar ca această plăcere să fie o plăcere *estetică*. Trebuie să distingem astfel între emoţii *în general* şi sentimentele *estetice*, iar apoi între *plăcere* estetică şi *emoţia* artistică. Determinarea apriori, pe bază de calcule matematice, a celor mai mărunte detalii ale unei compoziţii încorsetează în chip fatal fantezia creatoare, tinzînd spre anularea deosebirilor dintre ştiinţă şi artă. Tendinţă declarată expres, de altfel, şi de Aurel Stroe cînd scrie : „Nu-mi pun problema dacă fac artă sau ştiinţă... Reflectez asupra virtualităţilor pe care mi le oferă materialul sonor, iar apoi, cu ajutorul unui aparat tehnic adecvat (matematic şi electronic. — *V.M.*), creez o piesă cu anumite proprietăţi care nu trebuie să fie neapărat artistice". Piesa muzicală devine astfel o colaborare între cel care a imaginat problema, emiţătorul electronic de numere aleatoarii (de la care porneşte calea compoziţiei) şi orchestra care o execută. Această muzică nu se mulţumeşte a fi o singură piesă, ci capătă aspectul unei clase de compoziţii, definită de programul pe care compozitorul l-a alcătuit pentru maşină. În acest caz, se întîmplă adesea ca unii membri ai acestei clase de compoziţii să-l surprindă pe cel care, iniţial, şi-a imaginat problema, *chiar să-l contrazică*, fapt care îl face pe A. Stroe să afirme : „Nu aş putea spune că această piesă mă exprimă pe mine"[3]. Ajungem astfel la problema mai largă a *aleatorismului*.

Muzica, dar şi pictura aleatorie, născută la un moment dat din nevoia de a des-potrivi lucrurile atît de radical încît să nu se mai cunoască umbră de intenţie ordonatoare, lasă loc doar intervenţiei întîmplătorului. Autorul mizează aici pe faptul că „Doamna Şansă" va aranja lucrurile mai bine. Dar ce fel de comunicare mai poate avea loc aici, unde rezultatul (respectiv mesajul concret) este la fel de imprevizibil pentru autor ca şi pentru receptor. În ce măsură mă mai exprimă pe mine, lumea şi gîndurile mele, o scrisoare pe care o expediez „în alb", lăsînd poştaşului libertatea de a o umple cu ce-i trece prin minte, şi ce va mai putea afla din ea adresantul despre cel care i-a trimis-o. Ce fel de intenţie artistică deliberată mai poate fi detectată în compoziţia formală ce nu mai ascunde nici un „om imaginar." Se poate riposta că aceste produse aleatorii („random-art") realizează deseori efecte estetice (cromatice, spaţiale sau acustice) remarcabile. Spectatorul este pus în faţa întîmplării şi, după ce priveşte sau ascultă un moment ceea ce rezultă din pur capriciu, e tentat să recunoască : „da, e ceva,

[3] Vezi interviul cu A. Stroe, *Despre muzică, matematică şi multe altele*, în „România literară", 1968, nr. 9.

se potriveşte", avînd iluzia că a avut revelaţia detectării unei intenţii artistice, că a avut loc acea emoţionantă întîlnire dintre el, „omul real", şi „omul imaginar" al operei. În fapt nu s-a întîlnit decît pe sine, aducîndu-şi criteriile şi gustul cît mai aproape de opera respectivă. În cazul artei, indiferent de mijloacele folosite, *artistul* este cel care îşi structurează astfel opera încît să-şi potrivească mesajul pe lungimea de undă a spectatorului, sperînd să comunice, să fie receptat. În cazul produselor aleatorii, *spectatorul* este cel care trebuie să-şi potrivească gustul şi sensibilitatea cu tot ceea ce opera îi înfăţişează de-a valma, sperînd, el, să comunice cu autorul. Şi cînd contururile se îmbină, poate avea loc un real sentiment de plăcere estetică, propriu însă paraartei. Confuzia provine din faptul că autor şi public se cred încă în sfera artei, pentru că au, şi unul şi altul, impresia că „e ceva dedesubt", potrivit în secret, nu se ştie bine de cine, că ceva va sfîrşi prin a ieşi la iveală *de la sine* în toată solomonia de vorbe, sunete şi culori. Nu mai e o idee, nu mai e măiestrie, e doar o speranţă. Să fie de ajuns pentru artă ?

În concluzie, spre deosebire de artă, toate aceste fenomene paraartistice nu *exprimă* ceva, ci *există*, fiind doar *obiecte*, şi nu *limbaj*, deci nu obiecte semnificante, accentul căzînd în acest caz asupra actului de creaţie ca *instaurare*, şi nu ca *mesaj*.

S-ar putea obiecta că această delimitare este artificială şi, în perspectiva istorică, hazardată, pentru că nimeni nu poate stabili cu exactitate ce va fi arta viitorului şi dacă ea nu se va transforma în cu totul altceva decît a însemnat pînă acum. Nu văd însă pentru ce n-am putea considera acest „cu totul altceva" *în termeni noi*, care să exprime mai coerent unitatea şi individualitatea care-l distanţează de propriul său punct de plecare : arta, pînă la negarea ei şi nu văd de ce am renunţa la serviciile sintetizatoare ale unui concept ce desemnează cu suficientă eficacitate şi rigoare o realitate ce ocupă un spaţiu istoric de milenii. Vom vorbi de *artă* atîta vreme cît noile creaţii artistice, oricît de originale şi novatoare, vor păstra în structura lor elementele perene, definitorii ale acestei activităţi. Iar apariţia în plan estetic a unui fenomen polar nu va şterge nicidecum realitatea istorică pe care o acoperă conceptul de artă. După cum încercarea de delimitare şi individualizare a fenomenului paraartistic nu înseamnă, repet, o negare sau dogmatizare a realităţii şi nici interzicerea dreptului său de manifestare şi liberă dezvoltare.

Consider că paraartisticul reprezintă o realitate nouă, pentru că, delimitîndu-l de artă, trebuie să-l delimităm şi de fenomenele esteticului cotidian care epuizau pînă acum, împreună cu arta, aria de manifestare a activităţii estetice. El are comun cu obiectele şi fenomenele esteticului cotidian doar latura *decorativă*. În vreme ce obiectele frumosului cotidian au o funcţie primordial utilitar-biologică, calităţile lor estetice fiind altoite pe trunchiul acesta utilitar şi subordonate lui, fenomenul paraartistic are, dimpotrivă, comun cu arta gratuitatea sa din punct de vedere practic-utilitar, apărînd ca o dezvoltare a elementelor formale, senzoriale din artă, în detrimentul elementului conţinutului uman reflexiv şi încărcăturii sale afective.

Trebuie subliniat de asemenea că statutul extraartistic al acestui fenomen nu reprezintă o chestiune istorică, legată de dificultăţi *momentane*

de receptare a unor creaţii în prea mare contrast cu filonul tradiţional al artei. Nu avem în vedere acele manifestări ce se proclamă teribilist antiartă (antiteatru, antiroman etc.), ele nereprezentînd decît o „ceartă de familie" *în cadrul artei*, declanşată de acele grupări ce se situează în opoziţie cu arta tradiţională. Desigur, şi aceste poziţii ridică în faţa esteticianului numeroase semne de întrebare, dar soluţionarea lor teoretică constituie o altă problemă, a cărei rezolvare depinde, credem, tocmai de depăşirea în prealabil a acestei crize semantice ivite prin nedistingerea între artă şi paraartă. Avem de-a face deci cu o respingere de *principiu* şi, ca atare, definitivă — respingere tipologică însă, nu şi valorică. Fenomenul paraartistic nu reprezintă un teren *deocamdată* neutru, în cadrul căruia conţinutul şi forma neartistică sau potenţial artistică ar trece în valoare şi adevăr artistic o dată cu evoluţia istorică a gustului şi capacităţii de receptare a publicului. În aceste obiecte estetice neexistînd proiecţia nici unui „om imaginar", nici unei intenţionalităţi artistice, nu avem de-a face nici cu o *potenţialitate* pe care timpul ar putea-o transforma în *realitate* artistică.

Justificarea socială a paraartisticului constă, cred, în faptul că el răspunde unor necesităţi estetice şi psihice caracteristice atît ale publicului, cît şi ale creatorului ca atare. Obiectele paraartisticului satisfac probabil prin modalităţi proprii nevoia de frumos, de *plăcere* estetică pe planul armoniei şi expresivităţii formale, mai uşor de detectat şi gustat din goana permanentă a existenţei alerte a omului contemporan decît complexitatea, presupunînd răgazul reflexiei, proprie *emoţiei artistice*. Adresîndu-se nemijlocit funcţiilor sensibilităţii primare, ele joacă pe plan psihic un rol catarctic evident, îndeplinind o terapeutică vizuală sau auditivă, cu adresă reală, dar alta decît cea spre care se îndreaptă şi va continua să se îndrepte mesajul artei.

IZVOARELE SOCIOLOGIEI LUI EMILE DURKHEIM

DE

STELIAN STOICA

Puțini dintre sociologii nemarxiști contemporani s-au bucurat de atîta autoritate și prestigiu ca Emile Durkheim. Denumit la timpul său „Newton-ul sociologiei"[1], „un magnifico dominatore della materia sociale"[2] etc., el a exercitat o foarte puternică influență atît în Franța, cît și peste hotare. Fiind una dintre personalitățile marcante ale gîndirii occidentale din secolul nostru, în jurul operei sale, în mod firesc, s-au iscat discuții și controverse care au mers de la nihilism pînă la apoteoză. Unul dintre punctele centrale care au alimentat baza unor astfel de dispute a fost problematica originalității. Aceasta, la rîndul său, a atras după sine evaluarea într-o largă perspectivă istorică a izvoarelor și a resurselor sociologiei durkheimiste. Indiferent de nuanțe, colorit și tensiuni, discuția purtată a concurat la cristalizarea unor repere și direcții majore ale evoluției gîndirii sociologice occidentale nemarxiste. Astăzi, cînd aceeași sociologie înclină spre analiza introspectivă a propriilor sale itinerare și cînd dinăuntrul ei se aud glasuri asupra oportunității reîntoarcerii la Durkheim, problematica izvoarelor doctrinei fondatorului școlii sociologice franceze se reclamă a fi la fel de actuală și poate mai importantă ca odinioară.

★

În literatura sociologică contemporană există un bogat material asupra originalității sau nonoriginalității sistemului sociologic durkheimist. Uneori s-a ajuns pînă acolo încît pasiunile naționaliste au fost puse înaintea adevărului științific. Există o întreagă literatură în care se demonstrează natura „franceză" a sistemului sociologic durkheimist și o alta care-l prezintă pe ultimul ca pe un veritabil *made in Germany*. Ambele orientări, după opinia noastră, păcătuiesc prin unilateralitate. Sistemul sociologic durkheimist reprezintă în realitate, după cum observa C. Sudețeanu, un „cooptor de curente"[3] sociologice și filozofice, care se întrepă-

[1] A.P. La Fontaine, *La Philosophie d'E. Durkheim*, Paris, 1926, p. 6.
[2] Filipo Carli, *Introduzione alla Sociologia Generale*, Bologna, 1926, p. 201.
[3] C. Sudețeanu, *Durkheim și doctrina școalei sociologice franceze*, Cluj, 1935, p. 176.

Rev. filoz. **16**, *12*, p. 1477–1483, București, 1969

trund în contextul unor interesante sinteze. El atestă faptul că doctrina durkheimistă a cunoscut un proces de permanentă evoluţie şi înnoire, de extindere şi precizare a unui punct de vedere iniţial[4], ajungînd în final să se distingă de baza de la care a plecat. Asta a şi făcut pe unii dintre adversarii lui E. Durkheim să întrezărească în arhitectonica sistemului său sociologic unele „inconsecvenţe" şi chiar „contradicţii". În realitate, este vorba de două perioade care marchează traiectul dezvoltării sociologiei lui Durkheim[5].

★

Mulţi dintre comentatorii şi exegeţii occidentali consideră că Montesquieu şi Rousseau au avut o înrîurire precumpănitoare asupra formării şi constituirii gîndirii durkheimiste. Nu e în intenţia noastră să negăm existenţa unei atari înrîuriri. Ea este îndeobşte recunoscută şi de altfel Durkheim însuşi o afirmă deschis în lucrarea *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Există însă tipuri şi modalităţi diferite de influenţare. De pildă, concepţia evoluţionistă a lui Darwin a influenţat aproape concomitent pe Spencer, Nietzsche, Lapouge etc., dar rezultatele, concluziile la care s-a ajuns, în fiecare caz în parte, au fost diferite. Faptul relevat devine întru totul explicabil cînd ajungem să înţelegem că respectivii gînditori au preluat din darvinism ceea ce le-a convenit, mai precis ceea ce venea să justifice una sau alta dintre teoriile sau ipotezele lor anterior concepute. Aproximativ acelaş proces s-a petrecut şi cu E. Durkheim. Cînd şi-a propus să analizeze opera lui Montesquieu şi Rousseau, Durkheim era un gînditor în linii mari deja format. El nu numai că-l citise şi-l asimilase pe A. Comte, dar avusese timpul să se şi delimiteze de fondatorul pozitivismului. E adevărat, în perioada la care ne referim, Durkheim, după cum arată A. Cuvillier,[6] nu se afla încă în deplina posesiune a principiilor sale metodologice, dar traseele şi coordonatele de care urma să ţină seama în viitor îi erau îndeajuns de clare. Asemenea concepte, cum ar fi cel de *fapt social*, *tip social*, *lege*, *coeziune socială*, *organism social* etc. deveniseră pentru el instrumente şi repere familiare. Descoperirea aceloraşi concepte la Montesquieu şi Rousseau nu puteau decît să-l bucure şi să-i întărească credinţa în autenticitatea traiectoriei sale spirituale.

Un pas hotărîtor pe linia constituirii sociologiei ca ştiinţă l-au făcut Saint—Simon şi Auguste Comte. Ei, după opinia lui Durkheim, „au înţeles că viaţa socială e alcătuită nu din raporturi abstracte, ci dintr-o materie extrem de bogată"[7], dar nu au reuşit să o identifice. A. Comte „avea asupra evoluţiei sociale idei simpliste sau mai degrabă o concepţie esenţialmente filozofică; sociologica sa era în realitate o filozofie a istoriei"[8].

---

[4] Asupra acestei idei, Raymond Aron insistă în mod deosebit în capitolul al II-lea al lucrării *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

[5] Acest punct de vedere este astăzi autoritar în gîndirea sociologică occidentală. Cel care pune pentru prima dată cu intensitate problematica periodizării etapelor străbătute de sociologia lui E. Durkheim este Talcott Parsons în a sa *The Structure of Social Action*. Ulterior, distincţia efectuată de Parsons este însuşită şi de A. Boskoff, R. König, Emile Benoit—Smullyan şi alţii.

[6] E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, 1953 (*Avant— Propos*, scris de A. Cuvillier), p.7.

[7] *Idem*, *Pragmatisme et Sociologie*, Paris, 1955, p. 3.

[8] *Ibidem*.

„E drept — raționează mai departe Durkheim — ,Comte a proclamat că fenomenele sociale sînt fapte naturale, supuse legilor naturale. Prin aceasta el a recunoscut implicit caracterul lor de lucruri. Dar cînd ieșind din aceste generalități încearcă să aplice principiul său, ... el ia ideile ca obiecte de studiu[9].

Reproșul pe care-l adresează E. Durkheim lui A. Comte este, în general, întemeiat. Sociologia comtistă, după expresia lui F.Pécaut, „plutea în aer"[10], în timp ce Durkheim țintea să o readucă pe pămînt prin adoptarea unui punct de vedere realist. Dar realismul durkheimist, după cum vom vedea, este destul de limitat. Coborîrea sociologiei din sferele siderale, el o concepe ca un proces de atenuare a „abstractismului comtist" prin descoperirea unui conținut concret, adecvat principiilor sale. Încercări similare fuseseră întreprinse atît de reprezentanții sociologiei organiciste (Spencer, Espinas), cît și de cei ai sociologiei psihologiste (G. Tarde). Dar Durkheim își va declara deschis dezacordul față de ambele orientări, criticînd atît organicismul, cît și psihologismul sociologic, fără a rupe însă natura de societate, fără a le contrapune. Este meritul lui Durkheim că nu a căzut pradă acestei tentații (irezistibilă) de altfel pentru unii contemporani,. Societatea, în concepția gînditorului francez, reprezintă un datum obiectiv — „spectacolul" cel mai grandios pe care l-a oferit vreodată natura[11]. Idei similare, însă riguros argumentate, exprimaseră la timpul lor Marx și Engels. Durkheim, deși a luat contact cu lucrările lui Marx și Engels, nu a împărtășit niciodată punctul de vedere al materialismului istoric[12]. Așa cum remarcă Benrubi[13], Durkheim „critică" pozitivismul lui A. Comte dar „respinge" materialismul.

Dacă pe A. Comte, E. Durkheim caută să-l reconsidere cu un respect aproape filial și chiar să-l justifice ca „înaintaș", materialismul îl respinge ca și înaintașul său. La fel cum fizicienii confundau materialismul cu mecanicismul, tot așa unii gînditori occidentali identificau în acea perioadă idealismul în genere cu idealismul subiectiv. Așa se explică de ce mulți dintre ei au întîmpinat apariția sociologiei durkheimiste cu un val de proteste în care s-au perindat o seamă de atribute dintre care cel mai ofensator pentru Durkheim s-a vădit a fi cel de materialist. De aceea el s-a văzut constrîns să dea explicații detaliate și să demonstreze că „s-a făcut deci rău atunci cînd a fost acuzat de materialism"[14].

Idealismul lui Durkheim este însă de o speță aparte. El nu semnifică, așa cum insinua G. Tarde, o revenire la „realismul evului mediu"[15]. Durkheim ocolește de asemenea și ipoteza hegeliană a ideii absolute. Cine ar mai fi crezut în puritatea ideii absolute după ce ea fusese compromisă de atîtea revoluții? Trecuseră trei sferturi de veac de cînd Hegel înmormîntase cu el și iluzia realizării ideii absolute. Sistemul filozofic a lui G.W. Hegel

---

[9] *Idem, Sociologia. Regulile metodei sociologice*, p. 60.

[10] „Revue de Métaphysique et de Morale", Octombre—Décembre, 1921, p. 361.

[11] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, p. 673.

[12] Vezi, în această privință, studiul lui Durkheim, *Comte rendu critique de l'ouvrage de de Labriola sur la conception matérialiste de l'histoire*, în „Revue Philosophique" din 1897.

[13] J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Felix Alcan, 1933.

[14] E. Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice*, p. 156.

[15] G. Tarde, *La Logique Sociale*, Paris, 1898, p. VIII.

nu dispăruse însă fără a lăsa urme adînci în gîndirea europeană. Contradicția pe care o includea în sine sistemul hegelian a făcut ca moștenirea sa filozofică să fie privită și evaluată din două unghiuri opuse. Marx și Engels au apreciat la Hegel acel sîmbure rațional — dialectica — pe care au descoperit-o ca fiind imanentă lumii materiale și reflectării acesteia în conștiința oamenilor, în timp ce ideologii burgheziei germane postrevoluționare, respingînd dialectica, au îmbrățișat ideea absolută. Această ultimă atitudine a generat o multitudine de curente, în ansamblul cărora *Völkerpsychologie* ocupă un loc de frunte. *Völkerpsychologie* a constituit substratul iraționalismului istoric german (W. Dilthey, Th. Lessing și O. Spengler) al economiei politice vulgare (G. Smoller, A. Wagner și L. Brentano) și al sociologiei nemarxiste germane (F. Tönnies și G. Simmel), care, în ansamblul lor, au exercitat o profundă înrîurire asupra lui E. Durkheim.

La timpul său, A. Comte vorbise pe larg despre societate, umanitate, despre dinamica și statica socială, dar toate raționamentele sale gravitau în jurul unor concepte lipsite de un conținut concret. Vidul comtist trebuia, după opinia lui Durkheim, umplut cu ceva, dar acest „ceva" nu i-l oferea nici pozitivismul francez și nici cel englez. Germanii, în schimb, deși aveau noțiunile mai imprecis conturate, ele musteau de conținut. Societatea (*Gesellschaft*) era tratată în cadrul sociologiei lui F. Tönnies și G. Simmel ca o realitate sui-generis, cu un mod propriu de existență, cu structuri, forme și interdependențe specifice. Schmoller, Wagner, Brentano, de asemenea, priveau societatea ca pe o „ființă reală, care, fără îndoială, nu există în afară de indivizii care o compun, dar care nu are mai puțin natura și personalitatea sa proprie. Asemenea expresii ale vorbirii curente : conștiința socială, spiritul colectiv, corpul națiunii, nu au o simplă valoare verbală, ci exprimă fapte eminamente concrete"[16]. Ceea ce reproșează Durkheim sociologilor și economiștilor citați este un anumit grad de „indeciziune", neputința acestora de a reliefa pregnant dinamica procesualității sociale și de a elabora o metodă adecvată noului obiect de cercetare. După părerea noastră, asemenea obiecții sînt numai parțial îndreptățite. Este adevărat, Tönnies și Simmel nu au ajuns să pună problematica morfologiei sociale atît de subtil ca E. Durkheim, dar, în același timp, nu-i mai puțin adevărat că ei (îndeosebi Tönnies) sînt cei care i-au „fertilizat" lui Durkheim viziunea asupra tipurilor și formelor concrete de solidaritate socială.

Unii sociologi, de pildă Sorokin, consideră chiar că Durkheim ar fi preluat teoria morfologiei sociale de la Tönnies și Simmel [17]. Dar identitatea de conținut pe care o stabilește Sorokin, de pildă, între Gemeinschaft la Tönnies și *grupa de solidaritate mecanică* la Durkheim nu se justifică, după părerea noastră, integral. Același lucru se poate afirma și despre paralela efectuată de Sorokin între *Gesellschaft* la Tönnies și *grupa de solidaritatea organică* la Durkheim.

Pentru Tönnies, comunitatea (*Gemeinschaft*) și societatea (*Gesellschaft*) sînt termeni opuși : „Comunitatea este viața comună adevărată și durabilă ; societatea e numai pasageră și aparentă. Într-un anumit sens,

[16] „Revue Philosophique", 1887, p. 37—38.

[17] Vezi P.A. Sorokin, *Les Théories Sociologiques Contemporaines*, Paris, 1938, p. 332, 356.

comunitatea poate fi privită ca organism viu, societatea ca agregat mecanic şi artificial"[18]. Societatea denaturează, artificializează raporturile interumane, ea reprezentînd, după Tönnies, „corupţia şi moartea poporului" [19].

E. Durkheim priveşte lucrurile cu totul altfel. Recunoscînd existenţa celor două tipuri sociale, el nu se declară de acord cu Tönnies în ceea ce priveşte opoziţia dintre comunitate şi societate. Ambele, după opinia sa, reprezentînd faze naturale ale evoluţiei sociale. Astfel, Durkheim nu numai că nu deplînge trecerea de la comunitate (grupa de solidaritate mecanică) la societate (grupa de solidaritate organică), ci, dimpotrivă, socoate a fi un proces natural, progresist, care a dus la întărirea şi perfecţionarea organismului social.

Nu considerăm că e cazul să discutăm aici care dintre cei doi sociologi are dreptate. Important de reliefat rămîne însă faptul că Durkheim, preluînd tipologia morfologiei sociale a gînditorului german, a integrat-o şi mai ales a interpretat-o mult diferit de Tönnies. Aceste diferenţe de interpretare sînt, la rîndul lor, exagerate de alţi comentatori ai sociologiei durkheimiste. De pildă, George Em. Marica scrie : „Ele (schema lui Tönnies şi cea a lui Durkheim. — *n.n.*) pornesc de la postulate diferite şi n-au în esenţă nimic comun care să le facă susceptibile de a fi comparate, condiţia minimă a unei comparaţii folosite. În această privinţă, Tönnies e mai aproape de Comte şi de St. Simon decît Durkheim"[20].

În sociologia occidentală nemarxistă din zilele noastre s-a impus ca indubitabilă concluzia conform căreia Tönnies are meritul de a fi atras atenţia asupra necesităţii cercetării structurilor sociale specifice. Preocupări în direcţia analizei morfologiei sociale întîlnim însă aproximativ în aceiaşi ani şi la francezi. Asemenea lucrări ca *La loi de population* de Achille Loria, *Morphologie sociale*, apărută către 1880, a lui Yves Guyot, *Statique des civilisations* (1883) de Paul Mourgeogle l-au influenţat într-o măsură apreciabilă pe E. Durkheim. De asemenea nu trebuie uitată nici influenţa exercitată direct sau indirect asupra lui Durkheim de Roberthy şi mai ales de Renouvier. Ultimul, după cum Durkheim însuşi mărturiseşte, a fost primul care i-a atras atenţia asupra semnificaţiei structurii, asupra faptului că „un întreg nu este egal cu suma părţilor sale"[21]. Faptele acestea nu anulează însă filiaţia de idei dintre Tönnies şi Durkheim. În plus Tönnies se afla în posesiunea unui filon de care azi se vorbeşte prea puţin, dar pe care E. Durkheim l-a preluat. Avem în vedere concepţia psihosociologică a lui Wundt, mai precis teoria sa asupra genezei şi funcţiunii reprezentărilor colective.

Printre sociologii care au influenţat teoria morfologiei sociale a lui E. Durkheim se cuvine menţionat şi H. Spencer. În această privinţă, cercetătorul George Em. Marica se numără printre puţinii sociologi dintre cele două războaie mondiale care au atras insistent atenţia cercurilor ştiinţifice asupra unor corespondenţe dintre Spencer şi Durkheim. Analizîndu-se concepţia lui Durkheim asupra cauzelor dezvoltării sociale, de obi-

---

[18] Ferdinand Tönnies, *Communauté et Societé*, Paris, P.U.F., 1944, p.5.

[19] *Ibidem*, p. 214.

[20] George Em. Marica, *Problema culturii moderne în sociologia germană*, Bucureşti, 1935, p.8.

cei se pune în valoare doar interacțiunea dintre volumul social și densitatea dinamică (cît și alți factori secundari), omițîndu-se aproape totdeauna faptul că, în *De la division du travail social*, el spune clar că „motorul" progresului social rezidă în „lupta pentru existență". Este drept, Durkheim nu va reveni la această idee de factură organicistă, dar prezența ei, în ciuda subterfugiilor semantice, se resimte autoritar și cu precădere în concepția sa asupra procesualității sociale. Faptul acesta nu ne poate însă convinge ca împreună cu G. Em. Marica să conchidem : „Durkheim e în continuarea lui Spencer"[23]. În realitate, Durkheim e împotriva lui Spencer[24], tot așa după cum e și împotriva lui G. Tarde, fără ca prin aceasta să reușească vreodată să se emancipeze total de organicism sau psihologism. Demne de apreciat la Durkheim sînt însă eforturile și cu osebire intuiția necesității unei atare emancipări. Această intuiție a și constituit motivul major care l-a impulsionat să repună în discuție problematica definirii obiectului sociologiei ca știință. Distanțîndu-se critic de soluțiile lui H. Spencer și G. Tarde, E. Durkheim își descoperă un punct de sprijin în Georg Simmel. Fără a adera la sociologia formalistă, E. Durkheim este atras de ideea fondării unei „epistemologii a științelor sociale particulare". Pasionat de acest proiect, Durkheim va schița în *Les règles* ... principiile și rutele noii științe, depășindu-și toți precursorii, inclusiv pe Georg Simmel. Influența ultimului va rămîne însă semnificativă pentru orientarea sociologiei durkheimiste. Tot gînditorii germani (Wundt, Tönnies) sînt cei care i-au sugerat lui Durkheim ideea spontaneității creatoare a socialului. Această idee, după cum se știe, constituie una dintre principalele axe ale sociologiei durkheimiste. Afirmată la început timid, ea a crescut treptat în intensitate, atingînd apogeul în perioada de maturizare a doctrinei sociologului francez. Ea nu a ființat însă niciodată ruptă de concepția generală a lui E. Durkheim asupra morfologiei sociale. Ultima apare mereu nu numai ca presupusă, dar și ca fundament real al ipotezelor sale de lucru. Lui Durkheim nu-i place să se repete. El are permanent treaz sentimentul construcției, al ridicării de la un nivel inferior spre alte nivele, superioare.

Din cîte cunoaștem, E. Durkheim nu a retractat nici una din ideile sale anterioare. Și totuși, urmărindu-i ascensiunea, nu putem să nu observăm o simțitoare îndepărtare de realismul sociologic ce caracteriza primele sale lucrări. Astfel, dacă în prima perioadă conceptul fundamental al sistemului durkheimist îl reprezenta „mediul social intern", în care, pe lîngă „masa indivizilor care compun societatea", intrau și „obiectele de toate genurile care afectează relațiile colective"[25], în cea de-a doua perioadă, societatea este tot mai mult considerată drept „o conștiință a conștiințelor"[26]. „Pe la 1890, Durkheim — scrie Emile Benoit-Smullyan — a intrat într-o fază nouă și distinctă a construcției sale. Ea se caracterizează, în primul rînd, printr-o concepție mai idealistă despre grupul social, cu un accent

---

[21] „L'Année sociologique", 1913, p. 328.
[22] E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Felix Alcan, 1926, p. 253.
[23] George Em. Marica, *op. cit.*, p. 8.
[24] Vezi E. Durkheim, *De la division du travail social*, Livre II, chap. 1 și 2.
[25] E. Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice*, p. 134.
[26] Idem, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p.633.

mai puternic pe «reprezentările colective» și mai slab pe mediul social intern; și în al doilea rînd, prin speculații aventuroase privind originea socială a moravurilor, valorilor, religiei și cunoașterii. Grupul social este înzestrat succesiv de către Durkheim cu caracterele hiperspiritualității personalității, creativității și transcendenței"[27]. Pornind de aici, R. König constată existența unor paralelisme între Dilthey și Durkheim[28]. Același motiv i-au călăuzit și pe alți teoreticieni atunci cînd l-au comparat pe Durkheim cu Bergson sau cu Freud. Asemenea comparații (mai ales cele care se referă la Bergson și Freud) sînt, după părerea noastră, nejustificate. Ele, după cum observă Sorokin, contravin spiritului gîndirii durkheimiste[29]. Sociologul francez a nutrit totdeauna o legitimă oroare față de tot ceea ce-i străin interpretărilor „exclusiv sociologice". „Un fapt social — scria el — nu poate fi explicat decît tot printr-un fapt social"[30].

Concepției lui E. Durkheim îi este proprie, într-adevăr, o vădită tendință reducționistă, dar, totodată, și o mărturisită „hiperspiritualitate"[31]. Cele două tendințe se complementează reciproc printr-o pendulație care atestă compromisul cu psihologismul și totodată teama de compromis. Dincolo de aceste limite, există însă la el un patos, o credință neștirbită în viitorul sociologiei care-i eclipsează multe dintre neajunsuri. Moartea prematură l-a surprins pe Durkheim tocmai cînd intenționa să-și desăvîrșească construcția sa sociologică. Poate tocmai datorită stării ei de *opus imperfectum* s-a creat un teren propice disputelor și controverselor care continuă și azi. Mulți dintre sociologii și antropologii occidentali din zilele noastre n-au ezitat să-i ofere lui Durkheim un loc de frunte în galeria precursorilor. Alții s-au grăbit să-l renege. Nimeni însă nu i-a putut contesta și mai ales deprecia grandoarea întreprinderii sale.

---

[27] *Emile Benoit—Smullgan, The sociologism of Emille Durkheim and his School*, în *An Introduction to The History of Sociology*, The University of Cicago Press, 1966, p. 73.

[28] R. König, *Prefață* la E. Durkheim, *Die Regeln der Soziologisssher Methode*, Köln, 1966, p. 36.

[29] P. A. Sorokin, *op. cit.*, p. 310.

[30] E. Durkheim, *Sociologia. Regulile metodei sociologice*, p. 156.

[31] Idem, *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1924, p. 48.

CERCETAREA CRITICĂ A ISTORIEI FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

ELEMENTE DE FILOZOFIE A LIMBII ÎN GÎNDIREA LUI LUCIAN BLAGA

DE

MIRCEA BORCILĂ (Cluj)

Aspirînd spre o cuprindere totalitară a problemelor cunoașterii și ale creației umane în general, spiritul de autentică formație umanistă al lui L. Blaga a trebuit să îmbrățișeze și domeniul limbajului, cu atracțiile lui multiple. Deși filozoful nu poseda o pregătire lingvistică de specialitate, din puținele indicii pe care scrisul său ni le oferă putem deduce totuși cîteva elemente care vădesc o anume cultură lingvistică.

Pe lîngă cunoașterea temeinică a limbilor europene de circulație, Blaga pare să fi avut și informații multiple despre limba arabă, scrierea sumeriană și limbile orientale. Era inițiat în teoriile referitoare la limbă ale antichității greco-latine, iar dintre „moderni" îl menționează de cîteva ori, în text, pe Humboldt, căruia îi atribuie introducerea conceptului de „*Innere Sprachform*" în filozofia limbii. Cunoștea, firește, în amănunt opiniile lui Bergson, Croce, Husserl referitor la limbaj, iar doctrina psiholingvistică a lui Wundt, de mare răsunet în epocă, nu putea să-i rămînă străină. Să mai amintim că în *Anti—Dühring*[1] s-a întîlnit și cu unele idei despre limbă ale lui F. Engels. Filologiei românești de început (*Școala ardeleană*, Gheorghe Lazăr, Timotei Cipariu, Aron Pumnul, Titu Maiorescu) îi consacră pagini de subtilă interpretare, care atestă o frecventare aprofundată a domeniului. Dintre contemporani l-a urmărit în mod sigur, pe Sextil Pușcariu, la ideile căruia face aluzie de cîteva ori.

Faptele acestea, insuficiente pentru a se risca filiații noi ori pentru a se identifica în mod cert aportul unor elemente eterogene la conturarea opiniilor personale ale lui Blaga, ne oferă totuși unele puncte de reper și linii de demarcație în încercarea de a schița, pe baza unor observații disparate și mai mult accidentale din opera sa filozofică, profilul unei concepții generale despre limbă.

Perspectiva din care sînt cercetate diferitele aspecte ale limbii în problematica operei sale este, așadar, una exterioară domeniului nostru: fenomenul lingvistic nu este privit ca obiect de cunoaștere în sine — așa

[1] Citat în *Aspecte antropologice*. Cluj, 1948, p. 26.

Rev. filoz. **16**, *12*, p. 1485—1491, București, 1969.

cum ar pretinde, de pildă, structuralismul lingvistic contemporan — , ci ca un element relevant în ontologie. În consecință, contribuțiile lui Blaga țintesc mai mult o *filozofie a limbii* în accepția clasică a termenului, și nu o teorie a ei orientată către un scop imanent. În acest mod de abordare a aspectelor limbii rezidă pentru noi caracteristica cea mai importantă a originalității aportului său teoretic.

Convingerea noastră este că, înaintea schițării oricărui gest critic asupra felului în care se rezolvă aceste preocupări, un exeget va trebui să reliefeze meritul *formulării* unor asemenea probleme, întîlnite pînă atunci numai sporadic în cultura românească.

Simplificînd oarecum lucrurile și privind dintr-un anumit unghi, chiar problema centrală a filozofiei blagiene ne poate apărea, în speță, o problemă de „limbaj" : întreaga sa filozofie este o încercare de a postula „misterul existențial" și feluritele forme, posibilități, mijloace de a-l „converti", de a-l „revela". Omul, privit „structural și existențial", afirmă Blaga, „se găsește într-o situație de două ori *precară*. El trăiește, de o parte, într-o *lume concretă*, pe care cu mijloacele structural disponibile *nu o poate exprima*; și el trăiește de altă parte, în *orizontul misterului*, pe care însă *nu-l poate revela*"[2]. Considerat în acest cadru, a cărui legitimare filozofică idealistă este în general cunoscută „graiul obișnuit" sau „de toate zilele" nu este decît un „purtător de semnificații și aproape nimic altceva, sau un simplu mijloc de comunicare socială a unor intenții, gînduri, porniri, simțăminte etc.".

Pornind de la această teză generală, vom observa mai întîi că autorul nu operează distincții terminologice (*limbaj*, *limbă*, *grai*) și nici nu oferă o definiție *unitară* și *integrală* vreunuia din termeni. Dimpotrivă, pe baza teoriei sale despre „dubletele orizontice" și „amfibismul" conștiinței umane, el introduce o dicotomie fundamentală : aparținînd prin natura sa sensibilității umane, „graiul" diferă radical prin funcția și structura sa după cum se supune numai categoriilor receptive ale conștiinței („limbajul obișnuit", „de toate zilele" sau „al cunoașterii conceptuale") sau „îndură și determinațiile categoriilor stilistice ale inconștientului" („limba creației artistice" sau „limbajul poetic"). Pentru comunicarea de față, în care vom urmări numai „limbajul obișnuit," reținem, deocamdată, că factorul substanțial definitoriu al graiului, dincolo de dualismul său funcțional și de deosebirile structurale, ar fi calitatea sa de *purtător de semnificații* (care include și pe cea de *mijloc de comunicare*). Definiția lui Blaga surprinde, așadar, limba atît în relația cu gîndirea și realitatea, cu alte cuvinte în procesul cunoașterii, cît și în relația propriu-zis socială, de comunicare.

Abordînd prima latură a acestei definiții, vom desprinde, în primul rînd, formularea extrem de interesantă a „funcției semnalizante" a cuvîntului. Ideea aceasta, impusă în lingvistică de către Ferdinand de Saussure și urmată de mari consecințe pentru întreaga dezvoltare a științelor contemporane, era destul de curentă în filozofia vremii ; ea a putut fi semnalată încă la Humboldt (*Über das vergleichende Sprachstudium*) și se întîlnește și la alți autori apropiați lui Blaga, ca, de pildă, la W. Wundt (*Völker-*

[2] L. Blaga, *Trilogia culturii*, București, 1944, p. 375.

psychologie, vol. I şi II), la Husserl (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*) sau la K. Bühler (*Sprachtheorie*). În opera filozofului român, însă, ea trebuie integrată şi explicată într-un cadru epistemologic specific. Pentru L. Blaga, lumea concretă reprezintă numai un „semn" sau un „complex de semnalmente" ale adevăratului „orizont" uman care ar fi „misterul", iar datele simţurilor şi conceptele „prelucrate" din acestea — simple semne ale lumii exterioare (sau „complexe de simptome ale obiectului") în raport cu conştiinţa subiectului. Această teorie a semnului, de vădită vocaţie *agnostică*, nu-şi propune o delimitare a specificităţii *semnului verbal propriu-zis*, dar, atunci cînd se referă la cuvînt, autorul vorbeşte, pe de o parte, de un „conţinut semnificativ", „conceptual" (sau o „semnificaţie") şi o „densitate intuitivă sub unghiul semnificaţiei " (sau „conţinut imaginar intuitiv"), iar pe de altă parte de un „corp sonor" (sau „structură sensibilă", „materială", „sonoră") şi o „substanţă sonoră"[3]. Termenii utilizaţi ne fac să credem că, în acest context, *semnificaţia* cuvîntului este egală cu *noţiunea*, iar *conţinutul imaginar-intuitiv* reprezintă, după toate probabilităţile, sfera *reprezentărilor* ce însoţesc şi susţin noţiunea în cuvînt. Definiţia graiului ca „purtător de semnificaţii" sau „echivalent al unor semnificaţii" se referă, aşadar, la latura sonoră, concret-senzorială a cuvîntului şi îi stabileşte calitate de semn în raport cu latura conceptuală, abstractă; cea dintîi formulă surprinde plastic *caracterul* relaţiei dintre sunet şi semnificaţie în cuvînt, iar cea de-a doua sugerează că, în limbajul cotidian, latura sonoră aproape că nici nu contează ca atare, fiind echivalentă cu semnificaţia.

Dacă se admite această interpretare, Blaga exprimă aici o poziţie teoretică de deosebită actualitate în teoria limbajului. Este adevărat că, raportînd semnul verbal la realitate, el consideră semnificaţia cuvîntului ca fiind ea însăşi un „semn" al unei realităţi transcendente. Semnul lingvistic apare, aşadar, în gnoseologia sa ca un *semn al altui semn*, echivalentul său obiectiv fiind un „obiect", care funcţionează, la rîndul său, ca „semn" în raport cu „implicatul fundamental anterior tuturor actelor teoretice", care este „misterul". Trebuie subliniat însă că, deşi Blaga respinge teoria materialistă a *reflectării* (sau doctrina cunoaşterii reproducătoare), limbajul nu este rupt de realitate : semnul verbal este raportat, *mediat*, la un obiect existent obiectiv. Elevată pe baze epistemologice inacceptabile pentru noi, semiotica lui Blaga promovează o interpretare a semnificaţiei ca simbol, care se bucură astăzi de un interes aparte în lingvistica generală[4]. Concepţia sa ar merita să fie studiată şi sub alte aspecte în raport cu teoriile actuale ale simbolului (Cassirer, Werner, Kaplan ş.a.).

Unele puncte de vedere interesante promovează Blaga şi în rezolvarea raportului limbă-gîndire-realitate, pornind de la ideea naturii duble a cuvîntului. Întîlnită la Hegel şi legată de teza metafizică despre „incongruenţa fatală dintre lumea concretă şi lumea noţiunilor abstracte", această idee include şi premisele unei înţelegeri dialectice a unităţii dintre sunet şi semnificaţie.

---

[3] L. Blaga, *Trilogia culturii*, p. 407—408; idem, *Trilogia valorilor*, Bucureşti, 1946, p. 654—655.

[4] Cf. R. Jakobson, *À la recherche de l'essence du langage*, în „Diogène", 1965, nr. 61, p.37.

Cuprinzînd o semnificație, care este de natură abstractă, cuvîntul va fi el însuși „totdeauna mai mult sau mai puțin abstract". Caracteristica aceasta nu poate fi contracarată de „conținutul imaginar intuitiv", astfel încît, în vorbirea de toate zilele, cuvîntul va fi „întotdeauna deficient față de concretul intuitiv". Prefigurînd clar delimitarea care se operează în lingvistica actuală între semnificația generală a cuvintelor și semnificațiile lor contextuale, mai concrete („ar fi nevoie de un alai infinit de vocabule, esențiale și de specificare, pentru a reconstitui cu mijloace de limbaj faptul concret"), Blaga fixează în acest cadru geneza *metaforei plasticizante*: apărută în limbaj, ca o „tehnică compensatorie", din necesitatea de a suprima un „penibil balast adjectival" sau mai precis, de „a face de prisos infinitul expresiei directe", metafora plasticizantă reprezintă „un organ de redare indirectă instantanee a concretului" printr-un „transfer de termeni" sau prin „înlocuirea expresiei incomplete a unui fapt" cu expresia altui fapt.

Pe de altă parte, prin latura sa concretă, cuvîntul pare „anume făcut să exprime lucruri exteriorizate în spațiu", acreditîndu-se astfel ideea bergsoniană a imposibilității exprimării adecvate prin limbă a proceselor de conștiință: „Stările de conștiință se pătrund reciproc, creînd un veșnic joc de nuanțe. Graiul omenesc (...) nu e în stare să precizeze tocmai acest proces continuu, melodic organizat și împletit din indefinibilele nuanțe ale conștiinței". Poziția aceasta nu impune însă neapărat o negare a unității limbă-gîndire, căci o asemenea unitate este presupusă tacit în numeroase pasaje din *Trilogia cunoașterii*[5] și *Trilogia culturii*[6]. Atitudinea lui Blaga trebuie delimitată, în același timp, prin finalitatea ei gnoseologică atît de intuiționismul lui Bergson, cît și de tezele husserliene, care promovează, în ultimă analiză, postulatul unei cunoașteri „directe", *extralingvistice*, ca singura „autentică". Atributele „mistică", „irațională" ori „teologală", cu care a fost calificată integral filozofia sa[7], s-ar putea justifica, *în această privință*, numai printr-o accepție imediată a unor termeni pe care autorul însuși i-a indicat ca metaforici. Scepticismul său față de posibilitățile limbajului trebuie privit atît în lumina considerațiilor despre natura ambiguă a cuvîntului, cît, mai ales, ca o *deficiență de cunoaștere* provenind din „modul de existență specific uman": „Omul își este sieși mister într-un orizont saturat de mistere" („mister" = obiect de cunoaștere, — *n.n.*), condiție existențială care, fatal, atrage după sine încercările sale *revelatorii*; dar mijlocul prin care se rezolvă aceste încercări aparține în același timp și limbajului: *metafora revelatorie*. Descrierea structurală a acestui tip de metafore, întreprinsă în *Geneza metaforei și sensul culturii*, relevă, ca și majoritatea cercetărilor lingvistice consacrate ulterior problemei (H. Konrad, R. Jakobson, H. Meier, T. Pavel etc.), „analogia" sau „echivalența" (dintre cei doi termeni) care stă la baza „suprapunerii" semantice, declanșînd „suspendarea" („anularea") unor semnificații și „proclamarea" altora. Blaga insistă însă, în spirit saussurean, asupra rolului diferențelor de semnificație între cei doi termeni: „disanalo-

[5] Vezi L. Blaga, trilogia cunoașterii, București, 1938; p. 55, 155, 211.

[6] Idem, *Trilogia culturii*, p. 359, 360 ș.a.

[7] Cf. de exemplu, *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 419—241, sau H. Wald, *Realitate și limbaj*, București, Edit. Academiei, 1968, p.40.

gia are (...) o funcţie efectivă", metaforele acestea „amalgamizează sau conjugă două fapte analogice-disanalogice, spre a revela în acest fel un x sau latura ascunsă a unui mister"; „ecuaţia, ce se va declara, nu are loc între «a» şi «b», ci între «a + x» şi «b» (a + x = b)".

Cu alte cuvinte, „metafora revelatorie" nu este un simplu *semn* al unei realităţi şi nici o „figură de stil" sau o plasticizare a unei expresii insuficiente, ci un instrument destinat să promoveze, pe baza apropierii prin afinităţi şi opoziţii semantice a unor elemente existente în limbă, *o semnificaţie nouă*. Se poate spune, pe bună dreptate, că Blaga surprinde aici funcţia *constitutivă* a metaforei în raport cu noţiunea[8], şi, în acest sens, definiţia omului ca „fiinţă metaforizantă" trebuie considerată drept una dintre cele mai valoroase idei ale sale.

Urmărind mai îndeaproape felul în care autorul ajunge la această fecundă definire a „structurii spirituale şi modului de existenţă specific uman" printr-un fapt al limbajului, constatăm că se porneşte de la un raport de determinare inversat: pentru Blaga, limbajul nu presupune neapărat *modul ontologic specific uman* (dovadă că plantele, „dacă ar avea grai", nu şi-ar schimba modul ontologic, iar „spirit" ca „simplu receptor de semnificaţii" pot avea şi animalele, şi tipul fictiv al omului paradisiac, care cunoaşte graiul), dar acest mod ontologic *presupune* existenţa limbajului, ca mijloc de a lua cunoştinţă cu misterul. Felul în care se pune problema iniţial conţine deci germenele unei contradicţii izvorîte din atitudinea *esenţial idealistă* a autorului şi din încercarea sa concomitentă de „a se distanţa" de concepţiile idealist-spiritualiste. O contradicţie de acelaşi gen surprindem, de altfel, la baza tuturor aserţiunilor lui Blaga urmărite pînă acum: deşi afirmă caracterul prin excelenţă social al limbii, în teoria cunoaşterii el ia, ca punct de plecare, o entitate umană abstractă, şi nu un produs al relaţiilor interumane.

Cu aceasta abordăm însă celălalt aspect al definiţiei blagiene a limbii: „graiul" ca *„mijloc de comunicare socială*. Sub acest raport, limba comunică nu numai idei, ci şi „intenţii, porniri, simţăminte". Toate „aptitudinile" şi „posibilităţile" specifice fiinţei umane „se dezvoltă" în strînsă corelaţie cu posibilităţile sale de a-şi alcătui un limbaj, ceea ce implică şi sociabilitatea omului". În *Aspecte antropologice*, apariţia limbii este legată de cea a societăţii şi pusă sub semnul unei *mutaţii ontologice*, în care „compensarea inadaptării biologice în raport cu natura îi apare autorului nostru, contrar lui A. Gehlen, ca un factor de minoră importanţă. (Nu aflăm însă nimic asupra premiselor biologice ale limbii şi asupra relaţiei muncă-limbaj în antropogeneză.). În evoluţia istorică, „trăirea în societate a indivizilor umani, într-o atmosferă de comunicabilitate, este, în general, mijlocul cel mai puternic de promovare a posibilităţilor umane, întrucît pe această cale devine cu putinţă cumulul progresiv al tuturor eforturilor"[9].

Limba este, aşadar, un fapt social, dar încadrarea ei printre fenomene de natură socială este dificil de realizat după indicaţiile lui Blaga. În capitolul „Spiritualităţi bipolare" din *Spaţiul mioritic*, autorul plasează,

---

[8] Cf. H. Wald, *Elemente de epistemologie generală*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967. p. 46–49.

[9] *Op. cit.*, p. 121.

nediferențiat, „formele de graiuri" alături de factori ca „națiune", „cultură", „religie". Deși vorbește apoi, în termeni vosslerieni, despre „geniul", „firea limbii" și — după cum vom vedea mai departe — face numeroase relaționări între istoria societății și limba ei, Blaga este departe de ideea promovării unei psihologii naționale a limbilor, așa cum a fost ea impusă de școala lingvistică „idealistă" germană. Dimpotrivă, pentru el factorul lingvistic, considerat alături de cel *geografic* și cel *istoric*, nu contribuie atît la definirea unui popor cît „orizontul spațial" inconștient; în stabilirea complexului de determinante spirituale pe care le atribuie poporului român, L. Blaga își refuză de asemenea sondarea problemei aportului elementelor de natură istorică (dacismul, slavismul, romanitatea), pentru că „certitudinile în acest domeniu încetează de îndată ce depășim bunăoară hotarele filologiei", iar filologia „nu ne-ar putea conduce pînă în pragul substanțelor".

Pornind deci de la teza sa metafizică despre „spațiul-matrice" ca factor determinant în definirea unei unități etnice, Blaga ajunge, aparent paradoxal, la unele idei prețioase privind relația dintre istoria limbii și istoria societății. Astfel, el formulează ideea evoluției limbii prin schimbări treptate și neîntrerupte în legătură cu istoria societății: „Limba a evoluat în etape infinitesimale, neindicînd însă nici o cenzură de la care să datăm nașterea"[10]. Pe aceeași linie a afirmării strînsei legături dintre istoria limbii și cea a colectivității care o vorbește se înscriu și opiniile sale în probleme de evoluție semantică; deducînd unele schimbări *cruciale* ale vieții sociale din evoluția semantică a anumitor cuvinte, el distinge drept cauză principală a modificării sensului cuvintelor schimbarea modului de existență a societății, ceea ce implică de fapt și schimbarea atitudinii vorbitorilor față de realitatea social-istorică denumită. Legea pe care o formulează el este considerată, prudent și întemeiat, „psihologico-socială", și nu lingvistică. Prin aceasta se apreciază cu justețe raportul dintre acțiunea factorului social și a celui psihologic în evoluția limbii și, în același timp, se neagă în mod indirect existența unor legi semantice aparte care să guverneze schimbările de semnificație; se menționează însă și existența unor „deplasări de sens" — mai „accidentale" — provocate de întrebuințarea metaforică a cuvintelor.

Oarecum diferit este pusă și rezolvată problema raportului dintre rolul masei de vorbitori și cel al personalităților în limbă. Sesizînd cu acuitate existența unor deosebiri în această privință, la diferite popoare, L. Blaga nu privește aceste deosebiri prin prisma epocii istorice și a împrejurărilor sociale speciale, ci — simplificînd — operează o diferențiere netă între atitudinea individului față de limbă la popoarele din apusul Europei („limba aci (...) este privită ca un simplu material disponibil, asupra căruia să se poată aplica inițiativa individuală") și la cele din răsărit („aici limba e privită ca un organism viu și supraindividual, ca un organism mai larg în care individul se integrează cu firească evlavie"). Ideea s-a bucurat de oarecare circulație și se pare că e pe cale de a fi preluată în prezent de unii etnografi. Să nu se uite însă că Blaga își formulează afirmația

[10] L. Blaga, *Trilogia culturii*, p. 173.

numai ca argument pentru a demonstra existența unor structuri etnice deosebite, *determinate, în ultimă instanță, de factori care țin de domeniul inconștientului*. În ceea ce privește argumentația lingvistică, sînt vizibile, pe de o parte, o anumită exagerare în sens idealist prin hipertrofierea rolului personalității în limbile apusene și, pe de altă parte, o deformare a raportului dintre individ și limbă (la popoarele balcanice), caracteristică așa-numitului curent *naturalist* în lingvistică. Ambele orientări își găsesc, cum se știe, originea în opera lui Humboldt și se regăsesc și la diferiți filozofi și lingviști ai secolului nostru.

★

Considerînd, în principiu, concepția despre limbă a lui Lucian Blaga — în liniile ei mari — *în funcție de orientarea sa general-filozofică*, observațiile noastre evită încă o evaluare globală, nediferențiată și, mai ales, o încadrare totală și mecanică între coordonatele sistemului. Faptele prezentate mai sus au fixat, credem, cîteva puncte esențiale în care gîndirea lui Blaga se situează pe direcția cuceririlor importante ale epocii în știința limbii și au semnalat o serie de anticipații valoroase. Dincolo de aceasta, autorul *Spațiului Mioritic* reprezintă pentru cultura noastră un exemplu tipic al felului în care filozofia poate oferi sugestii de principiu și cadru teoretic unor probleme de lingvistică generală. Pe de altă parte, Blaga ilustrează foarte bine și reversul situației : urmînd exemplul unor predecesori, ca Riegel, Worringer, Frobenius, Spengler ș.a., el angajează unii termeni comuni cu ai lingvisticii (*metaforă, stil*) în filozofia culturii sau chiar în teoria generală a cunoașterii, unde aceștia dobîndesc o demnitate categorială, ilustrînd o concepție filozofică proprie.

CRITICĂ ŞI BIBLIOGRAFIE

Introducere în estetica industrială

Apărută în colecţia de estetică a Editurii ştiinţifice, lucrarea lui Ionel Achim* continuă preocupările autorului prezente încă în volumul *Estetica vieţii cotidiene* (apărut în 1966, sub egida Institutului de filozofie), unde problema stilului şi ornamentului, a aspectului estetic al maşinilor-unelte, a esteticului ca atribut al calităţii produselor şi a valorii estetice a relaţiilor sociale fusese abordată de mai mulţi cercetători. De astă dată ne aflăm însă în faţa unei prime încercări sistematice de conturare a conceptelor de bază şi a obiectului esteticii industriale pe fondul raportului industriei-artă cu o pronunţată tendinţă de cercetare specializată şi aplicată a unui domeniu de mare însemnătate socială. După cum remarcă în mod judicios autorul, generalizarea teoretică, precum şi însăşi practica cunosc în acest domeniu o marcată rămînere în urmă, şi de aceea încercarea de a atrage atenţia asupra problematicii esteticii industriale, sugerînd totodată unele măsuri concrete, este salutară.

Departe de a fi o preocupare superficială, limitîndu-se la „înfrumuseţarea" sau la aducerea în pas cu moda a produselor, estetica industrială are în primul rînd implicaţii de ordin economic-social, manifeste în posibilităţile sale de a afecta laturi majore, cum ar fi: sporirea productivităţii muncii, reducerea consumului de materiale şi forţe de muncă, reducerea preţului de cost, îmbunătăţirea calităţii produselor, scăderea intensităţii muncii, îmbunătăţirea igienei şi protecţiei muncii etc. Pe de altă parte, estetica industrială influenţează direct asupra psihologiei producătorului şi consumatorului, formează gustul pentru frumos, contribuie la pătrunderea mereu mai cuprinzătoare a esteticului în viaţa cotidiană.

Pentru a putea ajunge la definirea conceptelor de bază şi a obiectului acestei ştiinţe, autorul va începe prin caracterizarea particularităţilor creaţiei industriale, în care producţia presupune seriabilitate, dicotomie între concepţie şi execuţie, finalitate precisă, un raport strîns cu materialul utilizat, luarea în considerare a grupului de indivizi cărora li se adresează şi intervenţia unor factori de ordin economic care nu pot fi neglijaţi.

Observînd existenţa unor puncte de contact între artă şi tehnică, autorul se va opri asupra noţiunii de frumos industrial, a conceptelor de funcţie, structură şi formă, ca şi asupra stilului şi ornamentului.

În legătură cu frumosul industrial, autorul, pornind de la distincţia dintre artistic şi extraartistic şi străduindu-se să depăşească ceea ce el numeşte linia socratică şi linia kantiană în înţelegerea raportului dintre frumos şi util, va propune o concepţie nuanţată, care să evite unilateralizările. După el, „frumosul în producţia industrială trebuie abordat ca o unitate organică a perfecţiunii tehnice, a clarităţii şi evidenţei şi, totodată, a capacităţii de a ne mişca, de a da satisfacţie, de a place" (p. 62). Ideea că pentru a putea fi apreciat ca frumos produsul tehnic trebuie să

* Ionel Achim, *Introducere în estetica industrială*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

posede o formă sugestivă, agreabilă, să atragă într-un fel sau altul, este justă, dar de fapt tocmai aici începe discuţia : apare frumosul industrial în mod automat ca o consecinţă a perfecţiunii tehnice, a funcţionalităţii sau a caracterului constructiv ? A spune apoi că evidenţa şi claritatea acestora sînt resursele reacţiei estetice este valabil întotdeauna ? Credem că am putea adăuga la cele de mai sus nevoia umană de a recunoaşte în produsele industriale forţa şi capacitatea de a construi şi stăpîni obiectele, a cărei satisfacere dă naştere şi plăcerii estetice specifice : aceea de a fi rezolvat armonios, simplu şi adecvat obiectivele propuse. Numai legînd în mod indisolubil frumosul de perfecţiunea tehnică-funcţională vom putea depăşi concepţiile despre frumosul industrial ca ceva supraadăugat, inutil, pus special ca să placă. (Nu subapreciem rostul ornamentului care nu este cerut de necesităţi tehnice-funcţionale, dar nu credem că i se poate acorda rolul hotărîtor.)

În ce priveşte relaţia dintre structură şi formă, I. Achim arată că o înţelege într-un sens oarecum diferit în raport cu concepţiile altor teoreticieni : „Fără a identifica structura cu întregul — arată el — concepem structura ca modalitate de conexiune şi interdeterminare a elementelor componente ale întregului. În acest raport, forma o înţelegem ca expresie a conţinutului şi mai ales ca aspect exterior al obiectului" (p. 67). O asemenea înţelegere ni se pare adecvată specificului obiectului industrial şi vom accepta şi ideea după care structura sistemului impune organizarea formală (nu însă şi aspectul exterior). Într-adevăr, dezvăluirea şi înţelegerea structurilor obiectului tehnic, construirea formei celei mai adecvate, reprezintă principalul în creativitatea estetică în industrie, deşi am vrea să precizăm că, dacă am fi consecvenţi cu cerinţa clarităţii şi evidenţei, propusă de autor, nu toate structurile ne-ar da satisfacţie estetică. Am spune chiar că nu întotdeauna structura dezvăluită şi înţeleasă de cel care priveşte sau utilizează produsul tehnic creat dă naştere unor astfel de satisfacţii, ba chiar dimpotrivă. Nevoile constructive pot genera uneori forme complicate, contorsionate, a căror simplificare să fie imposibilă sau extrem de neeconomicoasă, şi, în acest caz, rolul formei exterioare este acela de a masca dificultăţile procesului creator.

Pentru a clarifica relaţia structură-formă, autorul introduce şi aspectul funcţional, care este fără îndoială esenţial şi de fapt cel mai reprezentativ pentru produsele *industriale*, întrucît forma structurală nu este rezultatul unei intuiţii artistice, ci al luării în considerare a numeroşi factori funcţionali, constructivi şi economici, deci al unui proces de creaţie de maximă raţionalitate. Spontaneitatea, iraţionalul, jocul, lipsa unei finalităţi precise n-au ce căuta în acest domeniu, ba chiar, dimpotrivă, ar produce distrugerea obiectului tehnic respectiv dacă el ar ajunge să fie realizat. Este o trăsătură definitorie a esteticului industrial, care îl separă în mod categoric de artă, incluzîndu-l în întregime în sfera creaţiei ştiinţifice.

De altfel, I. Achim subliniază că „stilul epocii contemporane, stilul producţiei industriale în particular, nu sînt impuse de artă. Stilul epocii contemporane are un şir de trăsături generale care sînt aduse din ansamblul preocupărilor materiale şi spirituale ale oamenilor. Chiar dacă arta cristalizează mai bine trăsăturile unui stil, ea poate cel mult să medieze cauzele generatoare ale stilului cadrului material de obiecte" (p. 96). Acest punct de vedere, formulat în mod polemic faţă de concepţia lui P. Francastel, care acordă artei un rol hotărîtor în formarea stilului industrial ,ni se pare justificat, întrucît producţia tehnică îşi are legile ei interne, ceea ce nu îngăduie creaţiei artistice (activitate spirituală cu o specificitate marcată) să intervină în mod hotărîtor. Ni se pare tocmai de aceea oarecum forţată aplicarea teoriei specificului naţional la producţia industrială modernă, în care distanţa dintre produsul unicat al artei şi produsul de serie al economiei a devenit extrem de mare şi în care cerinţele tehnice nu cunosc hotare şi nu au culoare locală decît în cazul unor produse particulare (îndeosebi o anumită categorie a produselor distincte consumului). De altfel, acceptînd părerea autorului după care stilul industrial, „deşi resimte puternice influenţe din partea cadrului social determinat în care oamenii

îşi desfăşoară activitatea, este dificil de a delimita preferinţe la nivelul unor sisteme sociale diferite" (p. 97—98), nu vedem de ce diferenţierile ar fi mai uşor de făcut în raport cu cadrul naţional al activităţii industriale moderne. Dezvoltarea tehnicii, răspîndirea şi circulaţia procedeelor, metodologiilor, materialelor utilizate au căpătat în aşa o măsură un caracter internaţional, iar producţia de serie duce într-o asemenea măsură la uniformizare, încît nu credem că se mai poate spune că produsul industrial, deşi diferă sensibil de produsul meşteşugarului, „derivă şi-l continuă într-un anumit sens pe acesta din urmă" (p. 99). Evident, problema stilului industrial ca atare nu dispare, dar ea se pune astăzi în cu totul alte coordonate decît în perioada cînd abia se trecea la producţia industrială modernă. Credem de aceea că specificul stilistic naţional de care vorbeşte I. Achim apare mai degrabă la nivelul ansamblurilor decorative şi în cadrul acestora a ornamentului industrial, ca şi al unor produse specializate anume pentru a fi reprezentative.

Estetica industrială este considerată o disciplină de sinteză, reunind preocupări ale ştiinţelor tehnice, psihologiei muncii, economiei şi sociologiei, dar care, întrucît abordează principiile şi mijloacele creaţiei după legile frumosului, devine o diviziune aparte a esteticii generale. Afirmaţia este, credem, discutabilă, întrucît, deşi legăturile esteticii industriale cu teoria generală a esteticii nu se vor rupe niciodată, după cum arată însuşi autorul, specializarea acestui domeniu devine din ce în ce mai accentuată, astfel încît pînă la urmă relaţiile sînt extrem de indirecte şi mediate. De pe acum, o problemă cum este, de pildă, cea a culorii capătă în estetica industrială un loc şi un rol atît de specializat, încît consideraţiile esteticii generale nu mai influenţează de loc asupra factorilor care determină, de pildă, caracterul lor funcţional, de ambianţă sau semnalizator. Precizarea autorului după care estetica industrială este în acelaşi timp ştiinţă şi artă ni se pare acceptabilă doar ca o metaforă, iar lucrul acesta apare cu atît mai diferenţiat dacă avem în vedere domeniile ei de aplicabilitate supuse în întregime creaţiei ştiinţifice. Acestea ar putea fi considerate astfel: a) produse ale industriei constructoare de maşini; b) produse ale industriei bunurilor de consum; c) echipament de comunicaţie şi transport; d) concepţia metodică a locului de muncă şi ambianţei muncii (aspect în care apare pregnantă necesitatea conlucrării cu arhitectura industrială). La acestea se mai pot adăuga poligrafia, grafica de reproducere sau cea publicitară, grafica „tele" sau cea cinematografică, largul domeniu al ambalajului comercial şi aşa mai departe.

De altfel, discutînd definiţiile date obiectului esteticii industriale, I. Achim însuşi polemizează cu opiniile care îl asimilează procesului de creaţie artistică, arătînd însă că ele au meritul de a fi subliniat existenţa unei creativităţi de tipul celei promovate de către artist. Delimitarea cred că trebuie făcută mai net, întrucît de fapt nu mai este vorba în cazul esteticii industriale de acelaşi tip de creativitate, ci doar — în unele privinţe — de unul analog cu cel al artei, iar despre „note comune" este exagerat să vorbim.

O secţiune aparte este închinată funcţiilor sociale, economice, psihologice şi estetice ale disciplinei. Ideea indicatorilor estetici ai calităţii ne apare aici ca cea mai interesantă, autorul socotind că ei sînt expresia sintetică a trei grupe de relaţie: a) cele care privesc tectonica produsului (formă, finalitate, formă-material, formă-mediu ambiant, formă-ornament, compoziţie); b) cele privitoare la valoarea din punctul de vedere al ergonomiei; c) cele care se referă la aspectul şi finisarea obiectelor industriale. Cu acest prilej, autorul atrage atenţia asupra necesităţii de a justifica din punct de vedere economic, funcţional şi constructiv orice estetică, făcînd totodată sugestii preţioase pentru ca estetica industrială să-şi dobîndească rolul care i se cuvine atît în preocupările teoretice, cît mai ales în practica economică şi socială. Sînt supuse astfel opiniei specialiştilor o serie de propuneri concrete: înfiinţarea unor birouri de estetică industrială, organizarea unui sistem de informare şi documentare, abordarea acestor probleme şi pe planul legislaţiei, introducerea esteticii industriale în învăţămînt, în elaborarea standardelor şi multe altele.

Prin interesul ei teoretic şi practic, prin adresa ei socială precisă, cartea va atrage, fără îndoială, atenţia atît a specialiştilor, cît şi a unui public larg.

Ion Pascadi

Erich Fromm despre om în concepţia lui K. Marx

Erich Fromm, filozof, sociolog şi psiholog de largă reputaţie în Occident, datorită numeroaselor şi interesantelor sale lucrări, este inexplicabil de puţin cunoscut la noi. Ţinînd seama de faptul că în lucrările sale întîlnim probleme din cele mai actuale ale gîndirii filozofice contemporane şi că, în majoritatea cazurilor, ele sînt dezbătute de pe poziţii marxiste, activitatea sa teoretică merită, după părerea noastră, o atenţie mult mai mare din partea filozofilor şi a psihologilor de la noi, precum şi a editurilor noastre.

Lucrarea sa *Omul în concepţia lui Marx** are un profil puţin obişnuit. În prima parte, autorul expune modul în care înţelege el concepţia lui Marx despre esenţa umană; a doua parte cuprinde extrase din cîteva lucrări ale lui Marx: *Manuscrisele economico-filozofice*, *Filozofia germană*, *Contribuţii la critica economiei politice*, *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*; în ultima parte a lucrării sînt publicate amintirile despre Marx ale unor membri ai familiei sale şi ale unor prieteni.

După părerea lui Erich Fromm, filozofia lui Marx constituie, în esenţa ei, un protest împotriva înstrăinării omului, o filozofie protestatară bazată pe convingerea în puterea omului de a se elibera, de a se realiza ca fiinţă umană. Scopul activităţii teoretice şi practice al lui Marx a fost emanciparea economică şi spirituală a omului, refacerea entităţii sale umane, eliberarea omului de presiunea nevoilor economice, pentru ca el să se poată dezvolta în toată umanitatea sa. Socialismul, după Fromm, nu trebuie înţeles în spiritul capitalismului sau, după cum se exprima F. Engels, ca o orînduire capitalistă fără deficienţele specifice ei, deoarece socialismul reprezintă o societate deosebită radical atît din punct de vedere economic, cît şi spiritual, de capitalism (p. 17).

Ideea de bază a lui Marx, subliniază E. Fromm, este că omul îşi făureşte propria istorie, fiind propriul său creator. Acţionînd asupra lumii înconjurătoare, transformînd-o, omul se transformă pe sine însuşi, se creează ca fiinţă umană. Acest raport organic între activitatea transformatoare a omului asupra naturii şi asupra propriei sale fiinţe este ceea ce numeşte marxismul practică revoluţionară. Întreaga istorie a lumii nu este altceva decît crearea omului prin munca umană. „Munca reprezintă acel factor care mediază între om şi natură; munca este efortul omului de a reglementa metabolismul său cu natura. Munca este expresia vieţii umane şi prin muncă se transformă raportul omului faţă de natură şi de aceea prin muncă omul se transformă pe sine însuşi" (p. 26). Pentru Marx, subliniază E. Fromm, categoria de muncă nu este numai o categorie economică, ci şi una antropologică. „Omul se exprimă prin muncă, munca fiind o manifestare a forţelor sale fizice şi psihice. În acest proces, omul se dezvoltă, devine el însuşi. Munca nu este numai un mijloc pentru atingerea unui scop — a produsului —, ea este şi un scop în sine, fiind o expresie a energiei umane" (p. 47). De aceea, conchide E. Fromm, critica capitalismului de către Marx priveşte nu numai distribuţia nedreaptă a bunurilor materiale, ci şi transformarea muncii într-o muncă forţată, înstrăinată, fără sens, sub apăsarea căreia omul devine o „monstruozitate ologită". Socialismul înseamnă înlăturarea înstrăinării, întoarcerea omului la sine însuşi, realizarea sa proprie. „Conceptul de înstrăinare marchează, în filozofia marxistă, o ruptură între existenţa şi esenţa umană, faptul că omul în realitate

* *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt am Mein, 1963.

nu este ceea ce implică el ca potenţă sau, altfel spus, că el nu este ceea ce trebuie să fie, şi că el trebuie să fie ceea ce ar putea să fie" (p. 52).

Pentru Marx, procesul înstrăinării îşi găseşte expresia în muncă şi în diviziunea muncii, în conceptul de muncă fiind incluse atît munca fizică, cît şi cea intelectuală, artistică. Prin dezvoltarea proprietăţii private şi a diviziunii muncii, munca încetează să mai fie o expresie a forţelor umane, munca şi produsele ei dobîndind o existenţă separată, care se opune voinţei, ţelurilor omului.

E. Fromm consideră că în privinţa conceptului de înstrăinare există unele confuzii chiar în rîndurile marxiştilor. Marx a avut în vedere nu numai eliberarea economică a muncitorului, ci şi împiedicarea distrugerii individualităţii umane. Înstrăinarea omului în activitatea practică înseamnă şi înstrăinarea omului de sine însuşi, de semenii săi, de natură.

După Marx, fiinţa umană nu trebuie să devină niciodată un mijloc pentru existenţa umană. Umanitatea omului, după Marx, nu trebuie să fie niciodată un mijloc al existenţei sale individuale sau un mijloc al existenţei colective.

Orînduirea socialistă creează condiţii reale pentru înlăturarea înstrăinării omului. Scopul ultim al socialismului este omul, subliniază Fromm. Socialismul este chemat să creeze un mod de producţie şi o organizare socială în care omul să poată înlătura înstrăinarea de produsele sale, de munca sa, de semenii săi şi de natură, în care el să se regăsească şi în care să poată cuprinde lumea cu propriile sale forţe pentru a se uni, în acest fel, cu ea (p. 61, 62).

Socialismul, în concepţia lui Fromm, înseamnă realizarea democraţiei politice şi economice. Într-o asemenea orînduire, omul devine creatorul propriei sale vieţi şi poate începe a privi *viaţa* ca principala preocupare a sa, în locul producerii *mijloacelor* pentru viaţă. Fromm consideră că socialismul ca atare nu a însemnat niciodată pentru Marx scopul vieţii, ci era privit mai degrabă drept *condiţia* unei asemenea împliniri (p. 63). Conceptul de socialism, după părerea lui Fromm, poate fi înţeles atunci cînd este înţeleasă şi deosebirea făcută de Marx între *adevăratele* nevoi ale omului şi acele nevoi ale lui care au fost create *arificial* (p. 64).

Vorbind despre nevoile artificiale ale omului, Marx arată că, în capitalism, „fiecare om urmăreşte să-i creeze celuilalt o trebuinţă *nouă*, pentru a-l constrînge la un nou sacrificiu, pentru a-l arunca într-o nouă stare de dependenţă şi a-l ademeni pe calea unei noi *plăceri* şi deci pe calea ruinării economice. Fiecare caută să creeze o forţă esenţială *străină* care să-l supună pe celălalt, pentru a găsi în aceasta satisfacerea propriei sale trebuinţe egoiste. O dată cu mulţimea obiectelor creşte deci şi imperiul esenţelor străine cărora omul le este robit, iar fiecare produs nou este o nouă *posibilitate* (*Potenz*) de înşelătorie reciprocă şi de jefuire reciprocă. Omul devine tot mai sărac ca om, el are tot mai mult nevoie de *bani* pentru a pune stăpînire pe această esenţă duşmană, iar puterea *banilor* săi descreşte în raport invers cu masa producţiei, adică sărăcia sa creşte pe măsură ce sporeşte *puterea* banului. — Nevoia de bani este, aşadar, adevărata trebuinţă pe care o generează economia politică şi singura pe care o generează"[1].

Socialismul trebuie să înlăture situaţia în care nevoile false ale omului cresc şi să creeze condiţiile pentru cunoaşterea şi satisfacerea adevăratelor sale nevoi, ceea ce devine posibil numai atunci cînd producţia serveşte omului şi cînd capitalul încetează să provoace şi să exploateze falsele nevoi ale omului.

Adevăratele necesităţi ale omului îşi au rădăcinile în natura umană. Această idee este formulată de Marx în modul următor: „Existenţa a ceea ce iubim cu adevărat o simţim ca absolut necesară, ca ceva de care avem nevoie, fără de care fiinţa noastră nu poate avea o existenţă efectiv realizată, satisfăcută, împlinită"[2]. Omul, după cum arată Marx, este liber numai atunci cînd îşi afirmă individualitatea în calitate de om total în fiecare din raporturile sale faţă de lume. Ele

[1] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Edit. politică, 1968, p. 586.
[2] Idem *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, Bucureşti, Edit. politică, 1960. p.36.

ţin de adevăratele nevoi ale omului, care în diferite epoci îşi pot schimba forma, direcţia, pot fi şi sînt dezvoltate şi perfecţionate, pot fi ţinute în frîu, interzise, dar nu pot fi înlăturate cu totul. Scopul socialismului şi mai ales al comunismului este de fapt înlăturarea tuturor piedicilor care stau în calea manifestării depline a adevăratei naturi umane. De asemenea, scopul orînduirii în care omul se eliberează de înstrăinare este desfiinţarea acelor nevoi care nu ţin de natura umană, nevoi artificiale create în orînduiri sociale în care predomină înstrăinarea omului. Printre ele, Fromm menţionează nevoia de bani, creată şi impusă omului de capitalism, nevoie care dezumanizează omul. Cu cît omul are mai multă nevoie de bani, cu cît are mai mulţi bani, cu atît devine mai sărac ca om.

În aceste coordonate se situează interpretarea dată de E. Fromm concepţiei lui Marx despre om. Exceptînd unele opinii discutabile privind anumite aspecte ale realităţii socialiste, lucrarea lui E. Fromm adînceşte viziunea marxistă asupra umanului.

Tomin Uroş

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

CONSFĂTUIREA DE LA VARŞOVIA PRIVIND CERCETĂRILE SOCIOLOGICE ASUPRA AUTORITĂŢII LOCALE

În perioada 17—20 iunie 1969, la Varşovia a avut loc o consfătuire privind cercetările sociologice ce s-au efectuat asupra autorităţii locale în diferite ţări socialiste.

Consfătuirea a fost iniţiată şi găzduită de sectorul de sociologie politică din Institutul de filozofie şi sociologie din Varşovia şi a fost condusă de prof. Jerzy Wiatr.

La Consfătuire au participat cercetători din R. S. Cehoslovacă, R. D. Germană. U.R.S.S., R. S. F. Iugoslavia, R. P. Polonă şi Republica Socialistă România.

Prin această consfătuire s-au urmărit un schimb de idei asupra autorităţii locale ca fenomen social deschis spre o amplă investigare sociologică, surprinderea aspectelor ce au fost cercetate în diferite ţări socialiste, rezultatele obţinute şi, pe baza lor, stabilirea unor posibilităţi pentru abordarea *comparativă* a autorităţii locale în ansamblul sistemului socialist, pentru o cooperare intersocialistă în acest domeniu, pentru ca sociologi politicieni din ţările socialiste, la cel de-al VIII-lea Congres mondial de ştiinţe politice, să creeze o secţie de lucru special consacrată investigării sociologice a autorităţii locale în sistemul socialist.

Aspectele fundamentale ale autorităţii locale cercetate în ţările participante la consfătuire sînt, pe de o parte, de ordin teoretic, iar pe de altă parte de natură structurală.

Consideraţiile teoretice asupra autorităţii locale expuse de mai mulţi participanţi au subliniat cîteva idei interesante. Autoritatea locală este un eşantion al autorităţii centrale şi o verigă necesară între cetăţean şi stat. Există o strînsă interdependenţă între diferitele tipuri de autorităţi locale (autoritatea de stat locală, autoritatea de partid locală, autoritatea juridică locală), precum şi un mod specific de realizare a rolului conducător al partidului. Autoritatea locală este un sistem social ce se caracterizează prin activism (economic, politic, social-cultural etc.). Acest activism nu se poate realiza numai prin autoritatea însăşi, ci şi prin participarea cetăţenilor la sistemul activităţii autorităţii locale. Relaţiile pe care se întemeiază autoritatea locală au şi o natură conflictuală prezentă atît în activitatea pe care o desfăşoară, cît şi în structura ei organizatorică şi în relaţiile cu cetăţenii. Un aspect esenţial al funcţionalităţii autorităţii locale este activitatea decizională, efectele şi rolul acestei activităţi. Interesant de cercetat este şi cum influenţează variabila naţională asupra activităţii şi rezultatelor activităţii locale, aspectele birocratice în activitatea autorităţii locale precum şi rolul şi influenţa liderilor autorităţii locale. Acest din urmă aspect constituie obiectul unor cercetări sociologice efectuate anul acesta (vor continua şi anul viitor), în R. P. Polonă şi R. S. Cehoslovacă.

Asupra *structurii* autorităţii locale s-au efectuat cercetări sociologice mai ales asupra consiliilor populare, sub aspecte multiple : a) reprezentativitatea consiliilor populare ; b) integrarea lor în ansamblul sistemului autorităţii locale ; c) activitatea de conducere a consiliilor populare ; d) rolul consiliilor permanente, componenţa şi natura lor ; e) comitetele executive, structura lor, sarcinile şi funcţiile lor, atitudinea faţă de problemele practice, faţă de problemele cetăţenilor ; f) adunările populare, tematica, frecvenţa lor, criticile formulate şi modul cum sînt reţinute şi însuşite ; g) raportul dintre factorii obşteşti şi administrativi în activitatea

consiliilor populare, modalitățile de lărgire a democratismului în activitatea acestor consilii; h) activitatea de decizie a consiliilor populare. Acest din urmă aspect s-a bucurat de o atenție deosebită în R. P. Polonă, fiind cercetat în 600 de consilii populare. Rezultatele cercetării au reliefat faptul că o seamă de aspecte importante ale vieții sociale nu și-au găsit reflectarea în aceste decizii, ceea ce, evident, pune problema rezultatelor, a importanței și a eficienței acestor decizii pentru viața socială locală; i) legătura consiliilor populare cu cetățenii și rolul sesiunii consiliilor în întărirea și dezvoltarea acestei relații. În R. P. Polonă s-au făcut cercetări sociologice-juridice pe această problemă în voievodatul Katowice asupra unui număr de 500 de sesiuni. Pe baza datelor culese a fost evaluat gradul *activismului* sesiunilor, au fost construite *tipurile de activism* și s-a cercetat natura complexă a acestui activism; j) participarea cetățenilor la adunările electorale pentru desemnarea deputaților ca modalitate de autoguvernare locală. Acest fenomen a fost urmărit în R. S. Iugoslavia pe o durată de 10 ani în 60 de localități, obținîndu-se o multitudine de date pe baza cărora au fost formulate cîteva ipoteze interesante privind gradul de participare al cetățenilor, legătura dintre gradul de participare și formele sociale organizate pe baze extrateritoriale și pe baze funcționale (școli, uzine, armată, biserici, spitale etc.), conflictul dintre structura formală a autorității locale (structură bine stabilită, concepută într-un anumit fel și conservată prin măsuri politico-administrative) și structura participării cetățenești, participare care în genere este atomizată și nestructurată, raportul dintre structura intereselor materiale și a nevoilor sociale ale unei localități și gradul stimulării participării cetățenilor la activitatea autorității locale și la conducerea treburilor locale; k) optimizarea funcțiilor autorității locale, mobilitatea profesională în sistemul autorității locale, relația dintre structura teritorială și cea organizațională a autorității locale. Aceste aspecte au fost cercetate în R.S. Cehoslovacă, continuîndu-se în prezent cu cercetarea sociologică a *liderilor* locali, sub diverse aspecte: rolul politic și administrativ, puterea de influență asupra sistemului autorității locale, ca și asupra cetățenilor; raportul liderilor locali — cetățeni și lideri locali — lideri centrali; statusul social al elitei, gradul de prestigiu etc.; l) *uzina ca sistem de autoritate locală*. Această problemă a fost cercetată și în R.D.G., în districtul Rostock și s-a pus accent, în special, pe realizarea centralismului democratic, a modalităților optime de conducere a întreprinderilor și de elaborare a deciziilor. S-au făcut studii sociologice asupra motivației participării sau neparticipării la decizii, asupra distorsiunilor care se produc în mecanismul luării deciziilor, precum și factorii care stimulează sau care împiedică activitatea decizională.

După cum se vede, autoritatea locală ca fenomen social stă în centrul atenției colectivelor de sociologie politică din diferite țări socialiste. Înfruntarea reciprocă și schimbul de idei pe care le-a prilejuit întîlnirea de la Varșovia ne-au dat certitudinea că cercetarea sociologică a autorității locale este nu numai interesantă în sine, dar și necesară avînd în vedere procesul amplu de perfecționare a vieții sociale ce se desfășoară, cu particularitățile respective, în fiecare țară socialistă. Din acest punct de vedere, cercetarea sociologică a autorității locale la noi nu trebuie să mai fie ignorată, și aceasta nu numai pentru că în toate sau în majoritatea țărilor socialiste autoritatea locală este un fenomen social ce se bucură de atenția și interesul cercetării științifice, dar mai ales pentru că la noi, în mod deosebit în această etapă, prin măsurile care s-au luat pe linie de partid și de stat, autoritatea locală se constituie și se manifestă ca un fenomen social de o deosebită importanță pentru dezvoltarea vieții sociale, pentru realizarea politicii partidului, pentru dezvoltarea democrației noastre socialiste, meritînd, cel puțin sub aceste aspecte, atenția cercetării sociologice.

Elena Florea

★

În zilele de 13—16 noiembrie a.c. au avut loc la București lucrările Conferinței revistelor de filozofie și sociologie din țările socialiste. Au fost prezente delegații străine din Bulgaria, Cehoslovacia, R. D. Germană, Iugoslavia, Polonia, Ungaria și U.R.S.S. A participat, de asemenea, un delegat al revistei „Problemele păcii și socialismului".

Din partea „Revistei de filozofie" a luat parte la lucrări o delegație alcătuită din acad. Athanase Joja, redactor responsabil; Niculae Bellu și Octavian Chețan, redactori responsabili adjuncți; Ion Goliat, secretar științific al Academiei Republicii Socialiste România, membru în comitetul de redacție al revistei de sociologie; Stelian Popescu, cercetător științific principal, membru al redacției.

În cadrul conferinței au fost prezentate și dezbătute 17 comunicări axate pe probleme de metodologie generală a științelor sociale.

Aria largă a problemelor puse în discuție, ca și dezbaterile în jurul lor au evidențiat interesul teoretic susținut al participanților pentru tematica conferinței. Comunicările și discuțiile s-au referit la cele mai variate probleme de metodologie a cercetării, de la analiza modelului în științele sociale, a funcției sale de cunoaștere și a condițiilor transferului de modele dintr-un domeniu al științei în altul, pînă la probleme speciale de metodă în studiul istoriei filozofiei marxiste, în domeniul ateismului, al esteticii, în studierea filozofiei burgheze contemporane și, bineînțeles, în sociologie.

În încheierea lucrărilor s-au făcut informații reciproce privind pregătirile fiecărei redacții în vederea aniversării nașterii lui V. I. Lenin. De asemenea s-au discutat probleme legate de activitatea redacțiilor. S-a conturat pregnant dorința participanților de a realiza un schimb sporit de studii și articole, pentru o mai bună cunoaștere reciprocă a preocupărilor teoretice din domeniul filozofiei și sociologiei.

La publication „Revista de filozofie" paraît 12 fois par an.
Le prix d'un abonnement annuel est de $ 10,— FF49, — D M 50,—
Toute commande à l'étrangère sera adressée à CARTIMEX, boîte postale 134 — 135, Bucarest, Roumanie, ou à ses représentants à l'étranger.
En Roumanie, vous pourrez vous abonner par les bureaux de poste ou chez votre facteur.

REVISTE PUBLICATE
ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

- REVISTA DE FILOZOFIE
- REVISTA DE PSIHOLOGIE
- STUDII ŞI CERCETĂRI JURIDICE
- REVUE ROUMAINE DES SCIENCES SOCIALES

— SERIE PHILOSOPHIE ET LOGIQUE
— SERIE DE PSYCHOLOGIE
— SERIE DE SCIENCES JURIDIQUES
— SERIE DE SCIENCES ÉCONOMIQUES
— SERIE DE SOCIOLOGIE

BIBLIOTECA „ASTRA"
SIBIU

ERATĂ

Pag.	rîndul	în loc de:	se va citi:
1499	21 de jos	eşa ţio i	eşalon
1500	12 de jos	înfruntarea	confruntarea

Rev de filos. 12/1959

LUCRĂRI APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

FILOZOFIE

*** **Filozofia și sociologia românească în prima jumătate a secolului al XX-lea**, 1969, 383 p., 21,50 lei.

*** **Studii de istorie a filozofiei universale**, I, 1969, 271 p., 18,50 lei.

GH. BERESCU, **Etica muncii și modul de viață**, 1969, 232 p., 10 lei.

GRIGORE SMEU, **Sensuri ale frumosului în estetica românească**, 1969, 136 p., 6 lei.

Sub red. N. BELLU, **Tineretul și idealul moral. Contribuții la cercetarea problemei**, 1969, 245 p., 14,50 lei.

VASILE POPESCU, **Atitudinea morală și stimulentele materiale**, 1969, 203 p., 7,50 lei.

P. P. NEGULESCU, **Scrieri inedite. I. Problema cunoașterii**, ediție îngrijită de Al. Posescu, 1969, 784 p., 34 lei.

G. W. F. HEGEL, **Prelegeri de filozofie a religiei**, 1969, 529 p., 23 lei.

G. W. F. HEGEL, **Principiile filozofiei dreptului sau Elemente de drept natural și de știință a statului**, trad. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, 1969, 390 p., 18,50 lei.

I. PEATNIȚCHI, **Dialectica vitalității organismelor**, 1969, 346 p., 12 lei.

ION PASCADI, **Esteticieni români**, 1969, 198 p., 9,75 lei.

PSIHOLOGIE

Sub red. R. FLORU, **Psihofiziologia activității de orientare**, 1968, 347 p., 18 lei.

TRAIAN HERȘENI, **Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale**, 1969, 261 p., 12 lei.

LUCRĂRI ÎN CURS DE APARIȚIE:

Acad. ATH. JOJA, **Studii de logică**, vol. III.

Acad. C. I. GULIAN, **Hegel sau filozofia crizei**.

TOMIN UROȘ, **Știință, cercetare, producție**.

REV. FILOZ., 16, 12, P. 1405 – 1502, BUCUREȘTI, 1969

I.P.I.—o. 4002

43693

Lei 20.—